

319.

ANNO XV - APRILE-SETTEMBRE 1983 - N. 2-3



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (725)

Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°



## SOMMARIO

ARTICOLI: EUGENIO VALENTINI, S. D. B.: *Contributo alla soluzione di un problema*, pag. 197. — VINCENZO MIANO, S. D. B.: *La dottrina della vocazione in S. Bernardo*, pag. 202. — LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero di S. Tommaso*, pag. 213. — EUGENIO VALENTINI: *La dottrina della vocazione nel Ven. Nicolao de Argentina*, pag. 244. — LUIGI BOGLIOLO: *La vocazione religiosa in un autore del primo Cinquecento*, pag. 260. — U. OLIVERO, S. D. B.: *La vocazione religiosa secondo il pensiero di Francesco Suarez*, pag. 268. — DOMENICO BERTETTO, S. D. B.: *La natura e l'obbligatorietà della vocazione secondo Leonardo Lessio S. J.*, pag. 284. — L. P. DI DOMENICO, S. D. B.: *Il problema della vocazione in Cornelio Alapide*, pag. 309. — EUGENIO VALENTINI: *La vocazione negli Autori del sec. XVII*, pag. 323. — MOSÈ PIRES, S. D. B.: *Obbligatorietà della vocazione secondo S. Alfonso*, pag. 365. — LUIGI BOGLIOLO: *La vocazione nella dottrina ascetica di Antonio Rosmini*, pag. 414. — DOMENICO BERTETTO: *Il pensiero e l'azione di S. Giovanni Bosco nel problema della vocazione*, pag. 431. — EUGENIO VALENTINI: *Vocazione e libertà*, pag. 463.

---

ABBONAMENTO ANNUO 1953 A « SALESIANUM »

ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:  
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale* -  
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (725).

# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE  
DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA  
E DIRITTO CANONICO

\*

ANNO DECIMOQUINTO

APRILE - SETTEMBRE 1953

N. 2-3

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEUM SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

---

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (725)

---

*Nulla osta:* Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

*Sac. Dott. Eugenio Valentini - Direttore responsabile*

---

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1953 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

### CONTRIBUTO ALLA SOLUZIONE DI UN PROBLEMA

Quando nel 1946 prendemmo la direzione del *Salesianum*, nostro primo pensiero fu di immettere nelle trattazioni della rivista alcune questioni vitali che suscitassero un interesse particolare, quasi per costringere tutto un insieme d'autori, che implicitamente tenevano alcune idee senza osare affrontarle esplicitamente, a schierarsi apertamente pro o contro una determinata soluzione e poter così contribuire al progresso o almeno a una chiarificazione su un determinato problema.

Tra questi uno se ne imponeva, quello della vocazione.

Era appunto uscito allora pei tipi della « Vita e Pensiero » il libro di P. Geremia *La scelta della vocazione*, e noi demmo l'incarico a D. Valentino Panzarasa di scrivere un articolo in proposito che favorisse la sentenza della libertà, articolo, che, uscito alle stampe nel primo numero del 1947, ebbe un'eco discreta e suscitò parecchie reazioni.

Subito la polemica divampò come al principio del secolo in occasione del libro del Lahitton.

L'unico progresso che si constatò fu l'abbandono pressochè unanime delle posizioni del Lahitton, in quanto faceva coincidere la vocazione con la chiamata del Vescovo negando valore ad ogni vocazione interiore. Per il resto si ripeterono presso a poco gli stessi argomenti.

In Italia presero parte alla discussione specialmente le riviste: *Salesianum*, *Vita Cristiana*, *Seminarium* e ultimamente *Perfice Munus*.

In Francia si ebbe un resoconto delle polemiche su *Vie Spirituelle*.

Si schierarono per la libertà: P. Geremia, D. Panzarasa, P. Marchetti, Mons. Landucci.

Si schierarono invece per l'obbligatorietà: D. Corallo, P. Wuenschel, P. Zoffoli, P. Maiocco, P. Colosio, D. Bogliolo, P. Fanfani e il sottoscritto.

Anche oggi il problema non ha cessato di interessare gli studiosi e nel luglio scorso Mons. Landucci, rispondendo sulla rivista *Seminarium* ad alcune

nostre precisazioni in materia, e ad alcune osservazioni di P. Wuenschel, scriveva: « Il rigorismo vocazionista non vuol disarmare » (1).

Cominciamo col dire che il titolo non ci è affatto piaciuto. Bisognerebbe riflettere assai, prima di usare certi termini che hanno un significato preciso. Il rigorismo è condannato dalla Chiesa, la nostra sentenza, no. Il rigorismo non è mai stato sostenuto da Sant'Alfonso, che è stato anzi approvato in modo particolare dalla Chiesa per il suo equilibrio nelle sentenze morali, e questo santo sosteneva come noi l'obbligatorietà della vocazione. Il rigorismo non è mai stato una caratteristica dei padri della Compagnia di Gesù, e noi vedremo che nel 1600 molti di essi furono sostenitori della nostra sentenza.

Oltre a ciò si potrebbe osservare che, in relazione ai sistemi morali, la sentenza che sostiene l'obbligatorietà della vocazione *sub levi*, e questo non *per se* ma *per accidens*, non è certo la più rigorosa, e perciò non merita l'appellativo di rigorista. Allo stesso modo, anzi *a fortiori*, si potrebbe tacciare di lassismo la sentenza che favorisce la libertà, dato che non se ne può immaginare una più larga in materia. Il che evidentemente noi non facciamo.

Ma lasciamo stare il titolo.

Avremmo desiderato una risposta *ad hominem* alle nostre argomentazioni, e forse allora sarebbe stato più facile scoprire i lati deboli dell'una e dell'altra posizione. Ma certamente Mons. Landucci preferì lasciare nell'ombra le nostre riflessioni nell'attesa della pubblicazione che avevamo promessa, in cui avremmo svolto ampiamente il nostro punto di vista.

La pubblicazione è questa che ora presentiamo, e tratta solo *in recto* della vocazione religiosa.

Il lettore potrà vedere il disegno storico che ci ha guidato e che, tralasciando molte altre figure significative, soprattutto di Padri, ha voluto raccogliersi su alcuni autori determinati, studiandoli un po' più profondamente.

Il progetto, concepito con ancor maggiore vastità di intenti, non poté essere realizzato per intero, per deficienze intervenute da parte di collaboratori che non poterono mantenere l'impegno assunto; ma nello stesso tempo venne anche sviluppandosi lungo il cammino di modo che ne risultò un contributo, che vogliamo credere non disprezzabile, nello studio storico-tradizionale della vocazione, da S. Bernardo ad oggi.

Ci era infatti sembrato, fin dall'inizio della polemica, che molti scrivessero sull'argomento come se su di esso non si fosse mai scritto in proposito, e tenendo conto soltanto di alcune opere recenti, come per es. quella del Lahitton e di P. Geremia, senza prendersi la pena di analizzare che cosa dicesse in proposito tutta la tradizione ascetica e pastorale.

Ci era pure sembrato che molti accentuassero fuor di misura l'aspetto strettamente giuridico della questione e che da questo, molto facilmente e in una maniera implicita, passassero all'aspetto ontologico, filosofico-teologico.

Sarebbe bastato, per accorgersi della cosa, dare uno sguardo agli indici delle trattazioni degli autori citati. Anche se moralisti, molti di essi non

(1) *Seminarium*, luglio 1952, p. 193.

hanno che una problematica giuridica, dove invano si cerca qualche cosa che vada più a fondo nel problema esaminato, esaurendosi invece tutto nella terminologia giuridica tradizionale (2).

Lo stesso Suarez, indubbiamente un grande, sia dal punto di vista teologico che filosofico, in questo punto non ha che una concezione e una mentalità giuridica, e lascia completamente in ombra tutta un'impostazione, che pure avrebbe potuto fare e che avrebbe abbracciato la problematica della vocazione, in ciò che ha di comune con la vocazione alla fede e con i problemi misteriosi della Provvidenza e della predestinazione.

È infatti noto che il Suarez in tutto il suo trattato *De Religione* ha sviluppato in pieno il suo talento giuridico, tanto da relegare, per esempio, le regole dei religiosi tra le leggi *mere penali*.

Ma quanto sia falsa tale concezione lo dimostra bene il Gilleman (3), là dove chiama tale denominazione una mostruosità.

C'è da rifare infatti tutta la terminologia dell'obbligazione.

L'obbligazione sotto pena di peccato deve essere concepita come un aspetto-limite inferiore dell'obbligazione totale. Si deve ammettere tutto un aspetto dell'obbligazione, nella quale si può mancare a ciò che è obbligatorio, senza commettere una colpa morale *qualificabile*, se non si raggiunge il limite.

È tutto il campo ove regna l'obbligazione-amore, dove i mancati sono delle indelicatezze piuttosto che delle colpe morali *determinate*, ma delle indelicatezze che inducono delle responsabilità e delle conseguenze.

Non possiamo fermarci qui a sviluppare questi concetti, che avranno il loro posto d'onore nell'articolo finale di sintesi, e che sono sviluppati meravigliosamente dal Gilleman, nel capitolo « Obbligazione e amore » (4).

Forse proprio qui si troverà una delle chiavi di soluzione di questo difficile problema.

Certo, come dice il Ranwez (5), il volontarismo giuridico di Suarez, e la concezione delle imperfezioni positive del De Lugo, hanno avuto, indipendentemente dalla buona volontà dei loro autori, delle conseguenze non indifferenti nel campo morale-ascetico, conseguenze che possono essere considerate erranee, e che rappresentano una grave responsabilità di fronte alla storia.

È infatti una constatazione che colpisce chiunque si affaccia anche la prima volta a questo problema, quello della differente maniera di parlare dei teologi giuridico-moralisti da una parte, e degli autori d'ascetica e di predicazione dall'altra.

I primi sono più propensi a favorire la teoria della libertà, i secondi invece urgono la sentenza dell'obbligatorietà.

Se si percorre, per esempio, il capitolo tredicesimo del libro di P. Ge-

(2) Questa deviazione della Teologia morale è espressa magnificamente dal Gilleman S. J., nel suo recente studio: *Le primat de la charité en Théologie morale*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1952, p. 6.

(3) *Op. cit.*, p. 241.

(4) *Op. cit.*, pp. 237-243.

(5) E. RANWEZ, *Péché veniel ou imperfection*, dans « Nouvelle Revue Théologique », février 1931, p. 117.



remia, in cui vengono riferite « autorevoli voci contemporanee », e la seconda parte del capo quarto che riferisce le sentenze dei teologi, si vedrà come la maggior parte di queste voci siano di canonisti, o, per i più recenti, di direttori spirituali di seminari che credono, adottando questa sentenza, veder semplificata l'opera loro nel difficile compito della scelta delle vocazioni.

La soluzione più semplice e più facile non è però sempre la più vera.

Mons. Landucci, terminando il suo articolo, così si esprime: « Compagno sprecati gli sforzi del rigorismo vocazionista per dimostrare la propria tesi, perchè è impossibile che eliminino almeno un residuo ed essenziale dubbio (*juris*) contro l'obbligo stesso e possano quindi imporre questo in coscienza.

« Che se anche fossero così soggettivamente sicuri della forza dei loro argomenti da ritenere dissolte le contrarie gravi ragioni sopra spiegate, si tratterebbe ancora soltanto della loro personale opinione, contro cui starebbe l'opinione contraria di grandi moralisti e seri scrittori moderni. Il dubbio *pratico* resterebbe quindi appieno — anche a prescindere dagli argomenti intrinseci — per l'autorità *estrinseca* di tali autori e nessun obbligo stretto di restare potrebbe quindi essere prospettato da alcuno, in coscienza, al seminarista vocato che se ne volesse andare » (6).

E allora, con l'autorità estrinseca dei moralisti, si può seppellire la morale o ridurla ad un trattato d'archeologia dove si conservano le sentenze come in un museo, a disposizione di chi se ne vuol servire.

Ci pare che, pur rispettando le opinioni altrui, sia bene che non ci accontentiamo mai della probabilità estrinseca, ma ci sforziamo con lo studio e l'applicazione di andare verso la verità, che in sé non può ammettere contraddizioni.

Per questo noi qui daremo una raccolta di analisi storiche e in fine un tentativo di soluzione speculativa, fiduciosi che col concorso di tutti si potrà un giorno giungere ad avere una piena luce su questo problema.

Le analisi storiche ci diranno come detto problema fu visto e trattato da eminenti studiosi e come talora certi giudizi affrettati, per es. su Sant'Alfonso e su Cornelio Alapide, non corrispondano del tutto a verità.

Il peso delle loro argomentazioni, anche se non apodittiche, potrà indurre a maggior prudenza nella soluzione pratica di questo difficile problema e presterà un ottimo punto di partenza per chi vorrà affrontare la questione in tutta la sua profondità, al fine di concorrere alla sua soluzione definitiva. Questo però deve rimanere assodato che, contrariamente a ciò che pensano i nostri avversari, dopo aver dimostrato l'esistenza d'una tradizione in materia, che va da S. Bernardo fino alla soglia del sec. xx, tocca ad essi provare la loro sentenza, non a noi, perchè anche in questo campo si può invocare il principio: *melior est conditio possidentis*.

Ad ogni modo noi siamo soggettivamente convinti che anche per la vocazione avviene lo stesso fenomeno che s'è verificato molte volte per altre

(6) *Seminarium*, luglio 1952, p. 202. Alle argomentazioni di Mons. Landucci ha risposto magnificamente P. Maiocco S. J. in « *Perfice Manus* », marzo 1953, p. 166.



verità insegnate dalla Chiesa e di cui si parla quando si tocca la questione del progresso dogmatico.

Vi è dapprima una *pacifica possessio* che rimane tale per molto tempo e che contiene virtualmente e implicitamente la vera soluzione. Succede a questo periodo, quello di una *critica inquisitio*, in cui pare che tutto ciò che fino allora si era tenuto, abbia a crollare sotto il peso di obiezioni forti, che non lasciano adito alla soluzione tradizionale.

Si ha poi infine un ritorno alle posizioni di partenza, conquistate però scientificamente, e con le dovute precisazioni, che hanno sgombrato il campo dalle difficoltà che si erano accumulate.

Per il problema della vocazione il primo periodo durò fino all'inizio del sec. xx.

Il secondo periodo, aperto dal Vermeersch e dal Lahitton, si è protratto fino ai nostri giorni.

Vogliamo sperare di essere ormai al termine di esso, e che si possa iniziare il terzo periodo della *possessio scientifica* in cui, chiarite le difficoltà ed esaminati *ex professo* i dati della tradizione, si possa portare una soluzione definitiva a un problema, che è troppo gravido di conseguenze, per essere lasciato alla mercè di persone interessate, che lo affronterebbero esplicitamente nei momenti di crisi, quando sono meno atte ad intenderne una soluzione.

Questo almeno è il nostro augurio, e se questo numero unico porterà un contributo, per quanto piccolo, a questa soluzione, già avrà ottenuto il suo scopo.

EUGENIO VALENTINI

Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Salesiano

## LA DOTTRINA DELLA VOCAZIONE IN S. BERNARDO

S. Bernardo ha un posto così preminente tra i riformatori religiosi e tra i maestri della vita spirituale, che è certamente di sommo interesse lo studio delle sue idee sulla vocazione religiosa ed ecclesiastica (1). Benchè non ci si debba attendere di trovare nei suoi scritti una problematica sviluppata e le preoccupazioni odierne riguardo alla vocazione, crediamo tuttavia che gli aspetti del problema toccati, sia pure incidentalmente, dal santo Dottore, meritino di essere messi in luce, specialmente in tanto fervore di studi sulla vocazione quale oggi si nota, e nell'ottavo centenario della sua morte (1153-1953).

### I. LA VOCAZIONE RELIGIOSA

Possiamo raggruppare le idee bernardiane sulla vocazione religiosa in questi tre paragrafi: 1. La grazia della vocazione; 2. Obbligo di seguire la vocazione; 3. Obbligo di perseverare.

1. La vocazione religiosa è una grazia speciale di Dio: una tale sapienza non è della terra, ma del cielo (2). Come si potrebbe spiegare la rinunzia agli affetti più cari, ai piaceri, alle vanità del secolo, e l'abbandono completo in Dio, soprattutto se si tiene conto delle tante infedeltà e demeriti della vita precedente, senza una particolare illustrazione sulla bontà e soavità

(1) Se si eccettuano le pagine che al nostro argomento ha dedicato il VACANDARD, nella sua fondamentale *Vie de S. Bernard* (voll. 2, Parigi 1927; vol. I, c. 5, 1, pp. 135-148 e c. 7, pp. 204-223) e le due co-

lonne (3161-62) dell'art. *Vocation*, di L. SEMPÉ, in « Dict. Théol. Cath. », non abbiamo trovato altri studi sul nostro tema.

(2) *Epist. CCCXXII. Ad Hugonem novitium*; M. L. 182, 527.

di Dio per l'anima che lo cerca? « Hoc autem unde nosti, nisi quia non solum ad te, sed etiam in te venit? » (3).

S. Bernardo ama insistere sulla gratuità di questo invito alla pratica dei consigli evangelici, ad uno stato di perfezione, ad una particolare amicizia ed intimità con Dio: « Sic et nos, dilectissimi, abundanter effusa super nos misericordia Dei nostri, de filiis irae et diffidentiae non solum in electorum recepit numerum sed vocavit ad collegium perfectorum » (4).

Egli richiama anche sovente, ai suoi uditori o corrispondenti, lo stato miserevole donde il Signore li ha tratti chiamandoli alla vita religiosa: « Quid enim, num gratiae est quod hic sumus? Profecto misericordiae Domini est quod non sumus consumpti nos. Nos perjuri, non adulteri, nos homicidae, nos raptores, purgamenta utique mundi huius. Consulite conscientias vestras, fratres, et videte quia ubi abundavit delictum, superabundat et gratia » (5). Incoraggia perciò il giovane preposito di Beverley, Tommaso, che aveva dato segni di conversione, ad abbracciare la vita religiosa, nonostante i molti peccati della vita trascorsa che ne gravano la coscienza: « Non reputo immanitatem morbi, cogitans peritiam medici, simul et pietatem saepe mihi expertam in propriis magnisque languoribus. Quantislibet sordeas vitiis, quantumvis foedam geras conscientiam, horrendis licet sceleribus tuam adolescentiam sentias inquinatam; etsi inveteratus dierum malorum computrueris tantum jumentum in stercore suo: mundaberis sine dubio et super nivem dealbaberis, renovabiturque ut aquilae juvenus tua » (6). Ci sembra di poter dedurre che S. Bernardo non esige nei chiamati alla vita religiosa un tirocinio di vita virtuosa nel secolo per sperimentare le proprie forze in relazione al nuovo genere di vita che si intende abbracciare; suppone naturalmente la buona volontà, il primo passo nella conversione, ma poi la vita religiosa medesima sarà, per mezzo delle cure del divino medico delle anime, la migliore purificazione. Ciò è tanto più notevole in quanto S. Bernardo procede, come vedremo, altrimenti quando si tratta di assumere, coll'ordinazione, una responsabilità pastorale. Si ha quindi modo di misurare la diversità di prospettiva che la nuova concezione, eminentemente apostolica, che comincerà ad affermarsi coi Frati Predicatori, nel secolo successivo, finirà per imporre anche al problema della vocazione (7).

(3) *Sermo III de Adventu*; M. L. 183, 45.

(4) *Sermo XXVII de diversis*; M. L. 183, 613; cfr. *Sermo VIII in ps. (90) Qui habitat*, n. 5, *ibid.*, col. 212.

(5) *Sermo in Nativ. B. V. Mariae (De aqueductu)*; M. L. 183, 442.

(6) *Epist. CDXI*; M. L. 182, 619-20. Il chiostro è per Bernardo anche una città di rifugio: per questo nel *De conver. ad clericos* (c. 21, n. 37; M. L. 182, 855) egli dà il consiglio: « Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras. Convolate ad urbes refugii, ubi possitis et de praeteritis agere poenitentiam et in prae-

senti obtinere gratiam, et futuram gloriam fiducialiter praestolari. Non nos retardet conscientia peccatorum, quia ubi illa abundaverunt, superabundare gratia consuevit ».

(7) L'osservazione fatta non va presa in senso assoluto: S. Bernardo tiene conto naturalmente degli obblighi che la vita religiosa, o una determinata forma di essa, impone. Lo vediamo perciò rimandare ad un altro monastero un bravo chierico che giudicava non adatto al rigore di Chiaravalle e in particolare all'estenuante lavoro dei campi; *Epist. CCCCXVIII*; M. L. 182, 617. Cfr. *Epist. CCCCXLII*; *ibid.*, col. 638.

Ma dove il Mellifluo ci ha lasciato la trattazione più profonda della vocazione religiosa, da lui connessa col mistero della predestinazione, è senza dubbio nell'*Epist. CVII*, diretta al medesimo Tommaso di Beverley (8): conviene farne l'analisi. Sembra che Tommaso avesse manifestato la sua intenzione di entrare in Chiaravalle: Bernardo lo ammonisce che non bastano i buoni desideri, ci vuole anche l'esecuzione delle buone opere. Vanità è attaccarsi a un mondo che passa, cerchiamo invece di ambire i beni immarcescibili. Ma per gustarli è necessaria una particolare illustrazione divina, l'opera dello Spirito Santo: non a tutti sono rivelati i misteri del regno di Dio. A chi dunque? A coloro che furono presciti e predestinati e perciò anche chiamati. « *Quis enim nisi vocatus, ad Dei accedat consilium?* » . La vocazione, come la giustificazione, stanno in mezzo tra la predestinazione e la beatificazione: « *Siquidem quos ab aeterno praedestinat, in aeternum beatificat, intercedente sane media vocatione una cum justificatione, dumtaxat in adultis* » (col. 45).

Chiama il Signore col timore, ma è l'amore che ci giustifica. Alla giustificazione, poi, segue la glorificazione eterna. Bernardo descrive il sorgere dell'amore penitente: « *Jam se, o bone Pater, vermīs vilissimus et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare; imo quia se amari praesentit, non redamare confunditur* » (col. 246). La misericordia e l'amore gratuito (*sine merito*) di Dio ci spingono a ricambiare il suo amore, e d'altra parte chi ama Dio non può dubitare di essere da Lui amato. « *Libenter Dei amor, nostrum, quem praevenit, subsequitur* ». Quest'amore di Dio in noi è insieme frutto del sangue del Redentore e dello Spirito Santo; la grazia del Santo Spirito ci assicura ad un tempo di essere amati e di poter amare l'Amore: « *Simul accipiens in uno Spiritu, et unde se praesumat amatum, et unde redamet, ne gratis amatus sit* ». È questo che accende nel cuore del giusto la speranza della beatitudine. Infelici invece coloro che non hanno questa testimonianza della loro vocazione: sono coloro che amano più il mondo che Dio, che servono più alla creatura che al Creatore, divenendo così empi e idolatri nel proprio cuore. Essi si son fatti sordi alla voce della Verità e all'invito del misericordiosissimo Iddio che solo ha parole di pace e di dolcezza.

Anche tu, carissimo, conclude Bernardo, cerca di farti attento alla voce di Dio e perciò fuggi il tumulto, perchè la parola di Dio non ama lo strepito (9). E Bernardo conforta la sua esortazione con l'esempio di Abramo, di Giacobbe, di Giuseppe; di Gesù stesso fanciullo che non vien trovato *inter cognatos et notos*: « *Fuge fratres tuos et tu, si tuam vis invenire salutem* » (col. 249).

S. Bernardo considera dunque la vocazione religiosa come un caso speciale dell'ordine provvidenziale per la salvezza: è il trionfo dell'amore di Dio nella nostra vita, che ci fa conoscere la nostra vocazione alla vita eterna e ce ne dà la speranza; ora la fuga del mondo e l'abbracciare la vita religiosa

(8) M. L. 182, 242-49.

(9) « *Vox haec sonat in foro, sed nec au-*

*ditur in publico. Secretum consilium, secretum quaerit et auditum* ». *Ibid.*, col. 248.

importano il trionfo in noi dell'amore di Dio. Sembra anzi, dal trapasso immediato della lettera, da una trattazione generale sull'economia della salvezza al consiglio pressante di fuggire il mondo e riparare nel chiostro, che per certe anime tale fuga sia una condizione necessaria per essere nel novero dei predestinati (10).

Diciamo per alcune anime; S. Bernardo infatti distingue, come è ovvio, diverse vocazioni. Vi sono tre categorie di persone nella Chiesa, dice egli in un sermone agli Abati dell'Ordine (11): i prelati, i religiosi, i coniugati; essi hanno il loro tipo ideale in Noè, Daniele, Giobbe, che attraversano il grande mare della vita in nave, sul ponte, a guado. La via di questi ultimi è più difficile e pochi purtroppo la percorrono come dovrebbero. I religiosi (*poenitentium et continentium ordo*) hanno un cammino più breve e facile, benchè anch'esso non del tutto sicuro, perchè si corre il pericolo di volersi eguagliare agli altri, o di tornare indietro, o di fermarsi a metà ponte... Omettiamo il discorso per i prelati.

Ma noi vorremmo sapere a quali segni si distingue la vocazione religiosa. S. Bernardo però non soddisfa molto questa nostra legittima curiosità. Non sembra ad ogni modo che egli pensi ad altro all'infuori dell'invito interiore della grazia, della mozione della volontà da parte di Dio. Nelle *Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu ex S. Bernardi sermonibus collectae*, compilazione di Goffredo d'Auxerre, abate, primo segretario e biografo di S. Bernardo, si legge questa ammonizione per l'anima che ha provato il desiderio della vita religiosa: « — Bada a te — dice la sapienza —. E perchè? — Poichè non dubiti che sia la parola di Dio, che bisogno hai di deliberare? *Vocat magni consilii Angelus; quid aliena consilia praestolaris?* Chi più fedele e più saggio di lui? *Seduc me, Domine, et seducar; fortior esto et invalesce* » (12). All'Abate di S. Bertino, a proposito del giovane Tommaso di Sant' Audomaro (Saint-Omer) che, da « oblato » di quella abbazia, era passato a Chiaravalle per farsi cistercense, Bernardo scrive: « *Vocatus est, inquam, Thomas non a me, sed ab eo qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt (Rom, IV, 17)...* Non enim homo, sed Deus est, qui operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit » (13).

2. Quale obbligazione impone, secondo S. Bernardo, una tale chiamata interiore? Grave, si deve rispondere, a giudicare dalle minacce di dannazione che egli fa a coloro che tardano a mettere in esecuzione il proposito di lasciare il mondo. « *Verum tu qui aliter sapis [dal mondo] — scrive ad un*

(10) La vita religiosa è come un secondo battesimo e quasi arca dell'eterna salvezza: *De praec. et dispens.*, c. 17, n. 54; M. L. 182, 889.

(11) *Sermo XXXV de diversis*; M. L. 183, 634-37. Della diversità di vocazioni parla anche nell'*Apologia ad Guillelmum S. Theodorici abatem*, cap. 3; M. L. 182, 902: « *An forte quia iuxta alium ordinem con-*

*versari videor, propterea suspectus hinc habeor?* Sed eadem ratione et vos nostro derogatis, quicumque aliter vivitis. Ergo et continentes et coniuges sibi invicem derogare dicantur, quia propriis ab invicem observantiis separantur ».

(12) M. L. 184, 456.

(13) M. L. 182, 585-86.



giovane chiamato che resta nel mondo — novi enim, sed doleo nondum te vivere ut sapis, tu ergo miserere animae tuae placens Deo... Quid te juvat tenere veritatem, cum adhuc vanitatem teneas in conversione? » (14). Al già ricordato giovane Tommaso di Sant'Audomaro che ritardava, a motivo degli studi che voleva compiere, di attuare la promessa fatta di lasciare il mondo, Bernardo incute un salutare timore di Dio a cui ha mentito e lo esorta a non temere di più la lingua degli uomini che non il giudizio di Dio. « Obsecro, redi ad cor et adverte hunc annum, terminum quem tu tibi indulsisti in injuriam Dei, non esse annum placabilem Domino, sed discordiae seminarium, irae fomitem, nutrimentum apostasiae, qui spiritum extinguat, gratiam intercludat, teporem afferat illum qui Deo solet vomitum provocare » (15). E per convincerlo gli ricorda la morte improvvisa dell'altro Tommaso di Beverley, che ritiene prevaricatore, e della cui eterna salvezza nutre seri dubbi, per avere egli disprezzato la chiamata di Dio (16). Conclude perciò la lettera scrivendo: « Multa autem praesentio imminere tibi pavenda tardanti resipiscere, tamquam multa expertus, quae o si cognovisses et tu! Crede ergo experto, crede amanti: cui ex altero non falli, ex altero non fallere inesse cognoscis ».

Questo pericolo dell'eterna dannazione è ventilato da S. Bernardo anche quando si tratta di superare il tenero affetto di una madre: « Et quid ergo ad haec respondebo tibi? Ut matrem deseras? sed inhumanum videtur. Ut cum ipsa maneas? sed nec ipsi expedit *ut sit filio causa perditionis* » (17).

Ecco perchè nella lettera scritta a nome del monaco Elia, ai genitori di lui, usa quelle forti espressioni che tutti conoscono: « O durum patrem! o saevam matrem! o parentes crudeles et impios, imo non parentes, sed peremptores: quorum dolor, salus pignoris; quorum consolatio mors filii est! qui me malunt perire cum eis, quam regnare sine eis... » (18).

Nessuna dilazione ammette Bernardo nell'esecuzione del proposito di abbracciare la vita religiosa: « Inducias tibi dare non possum — scrive ad un giovane aspirante: — nihil enim certius morte, nihil hora mortis incertius... Nihil excusationis praetendas ». Non gli studi da completare: nel

(14) *Epist. CCCCXL*; M. L. 182, 637.

(15) *Epist. CVIII*; M. L. 182, 250.

(16) « Heu! heu! videris mihi uno spiritu ambulare, sicut et uno censi nomine, cum altero illo Thoma, olim scilicet proposito de Beverla, qui cum se similiter nostro Ordini et nostrae domui toto desiderio se devovisset, coepit induciari, et ita paulatim refrigescere, donec subita et horrenda morte praereptus factus de medio es: saecularis et praevicator et duplo filius gehennae (quod ab eo, si fieri potest, avertat misericors et miserator Dominus!)... O judiciorum Dei abyssus multa! o terribilis in consiliis Deus super filios hominum! Spiritum donavit, quem erat denuo ablaturus, ut esset supra modum peccans peccatum;

et gratia subintravit ut abundaret delictum: quod tamen non fuit dantis, sed addentis praevaricationem. Sui nimirum arbitrii erat, quod male liber liberum habuit contristare spiritum, contemnere gratiam, nec mancipare effectui suggestum Dei, ut posset dicere: *Gratia Dei in me vacua non fuit* (1 Cor. XV, 10) ». — E per una svista che il SEMPÉ (art. cit., col. 3161) dice che la lettera sia diretta a Tommaso di Beverley, di cui invece si narra la morte.

(17) *Epist. CIV, ad mag. Gualterum de Calvo monte*; M. L. 182, 240.

(18) *Epist. CXI*; M. L. 182, 254. Qui si tratta propriamente di uno che, già monaco, dovrebbe tornare al secolo.

monastero lo attende un Maestro di infinita sapienza (19). E se non gli studi, tanto meno sarà un motivo legittimo l'amore della voluttà (20).

Un'ultima osservazione. Se S. Bernardo a volte, come nella citata lettera a Tommaso di Sant'Audomaro, parla di voti di entrare nella religione, altrove di patto (21), dal contesto appare che non si tratta che di una promessa o di un proposito fatto. Ma questo ci fa pensare che per Bernardo la vocazione religiosa è ben definita quando l'anima, mossa dalla grazia, ha concepito il proposito di abbracciare lo stato religioso. Solo allora infatti, trionfando l'amor di Dio nell'anima, questa si fa sicura della predilezione di Dio. La vocazione è dono di Dio, ma esige l'esercizio della nostra libertà. Una volta fatta però questa scelta, l'anima non può, senza offesa di Dio, ritornare indietro.

3. È facile comprendere che, se per Bernardo il non seguire la divina chiamata era già una prevaricazione, lo dovesse essere tanto più il non perseverare in essa, tornando al mondo che si era lasciato. Egli non trova parole sufficienti per stigmatizzare tale abbandono: « Dantur postremo — dice dei novizi che non corrispondono alla grazia della vocazione — impudentiae manus: praesumitur ille temerarius, ille pudendus, ille turpissimus; plenus ille ignominia et confusione saltus de excelso in abyssum, de pavimento in sterquilinum, de solio in cloacam, de coelo in coenum, de claustro in saeculum, de paradiso in infernum » (22).

Si legga la lettera a Folco (23) che, per le insistenze dello zio, da canonico regolare era passato a secolare. « Sed quid de avunculi dicam militia — esclama Bernardo — qui a Christi militia retrahit nepotes suos. ut secum trahat ad inferos? ». « Et tu puer — dice poi a Folco — si assenseris, si acquieveris, morte morieris... Disce in Evangelio quod non licet retro aspicere ei, qui semel manum ad aratrum misit (*Luc.*, IX, 62). Avunculus tuus quaerit animam tuam, quia jam perdidit suam ». I voti liberamente emessi, non possono essere infranti: « Juste exigitur ad solvendum, qui non cogitur ad vovendum: nam cum pulsares, non repuli — dice il Signore — tamen ut intrares, non compuli. Non licet ergo dimittere quod sponte promisisti: non est fas requirere quae per te dimisisti » (24). E alla obbiezione di Folco, che egli in fin dei conti non vive scandalosamente come

(19) *Epist. CDXII*; M. L. 182, 261.

(20) *Epist. CDXV*; M. L. 182, 623. « Non enim credere poteram te tuum pactum et illud pactum leviter praevaricari nisi grandi ex causa... Coeterum si venire non pigritaris, confido te per Dei misericordiam, priusquam discedas a nobis [con la morte?] solvendum a mortis compede quo teneris ».

(21) *Epist. CDXLV*, cit.; M. L. 182, 623.

(22) *Sermo LXIII in Cantica*; M. L. 182, 1083.

(23) *Epist. II*; M. L. 182, 79-87.

(24) Nell'opuscolo. *De praecepto et dispensatione*, c. 1, n. 2, riguardo alla regola

di S. Benedetto dice che essa per la generalità dei fedeli è di consiglio, ma per quelli che l'hanno professata è di precetto: « Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec jam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit... non profitentibus quidem monita tantum seu consilia censenda sunt, nec gravant non observata: cum tamen profitentibus in praecepta, praevaricantibus in crimina fiant... ». M. L. 182, 862.



tanti altri, Bernardo risponde che il suo peccato è ben più grave: « Nam etsi plerique alii perditae vivunt, etsi inordinati et indisciplinati sunt; nondum tamen ordinem aut disciplinam professi sunt. Sunt quidem peccatores sed non praevaricatores ». Anche se Folco continua nel mondo a diportarsi bene, la sua pietà non è accettata a Dio: « Tu vero quantumlibet modeste et honeste vivas; si caste, si sobrie, si omnino religiose te habeas: Deo tamen minus accepta est tua religio, quam deturpat voti praevaricatio ». Non altrimenti si esprime Bernardo con Goffredo di Lisieux, che dal chiostro era tornato al secolo; anche a lui incombe il tremendo pericolo di dannarsi: « Quomodo qui vocatus eras a Deo, revocantem diabolum sequeris et quem Christus trahere coeperat post se, repente pedem ab ipso introitu gloriae retraxisti... [Amici tui et proximi tui] revocaverunt te in fauces leonis et in portis mortis iterum collocaverunt te. Collocaverunt te in obscuris, sicut mortuos saeculi: et iam parum est ut descendas in ventrem inferi; iam te deglutire festinat ac rugientibus praeparatis ad escam tradere devorandum » (25).

S. Bernardo estende il principio anche al caso in cui si passa da un ordine, o da un monastero più osservante e rigoroso ad uno rilassato e meno osservante: anche in questo caso egli teme della salvezza del transfuga, a meno che resipisca. Si veda ad es. l'*Epist. ad Gaufridum abb. S. Mariae Eboracensis* (26): « Ego Bernardus, si de bonis ad meliora, vel de periculis ad securiora voto et opere libere pertransissem et illicita voluntate ad ea quae mutavi denuo recurrere praesumpsissem, non solum apostata verum etiam regno Dei non idoneus fieri pertimerem. Hoc et beatus Gregorius ait: Quisquis, inquit, majus bonum subire proposuit, minus bonum, quod licuit, illicitum fecit. Scriptum est enim: Nemo mittens manum suam... Qui ergo fortiori studio intenderat, retro respicere convincitur, si relictis amplioribus bonis ad minora retorquetur » (*Past.*, pars III, c. 28) (27). Si spiegano quindi gli accenti accorati del santo Dottore nella lettera al nipote Roberto (28) che dall'ordine cistercense era passato al cluniacense, colla scusa di esser stato offerto (*oblatus*) dai genitori a quest'ordine, ma in realtà per amore delle comodità. Con amarezza Bernardo esclama: « O Jesu bone! quam multa facta sunt pro unius animulae perditione!... Et hic tenor litterarum, haec iudicii (provocato a Roma) summa, haec totius causae definitio, ut teneant qui tulerunt, sileant qui amiserunt: inter haec autem pereat anima pro qua Christus mortuus est, et hoc, quia cluniacenses

(25) *Epist. CXII*; M. L. 182, 255.

(26) *Epist. CCCXII*; M. L. 182, 520; Cfr. *Epist. CDXLIV*, *ibid.* col. 639.

(27) Lo stesso principio è affermato in *De praecepto et dispensatione*, cap. 16, M. L. 182, 885; nell'*Apologia ad Guill. S. Theodorici abbatem*, cap. 13, col. 916. S. Bernardo non ammette che si passi da uno all'altro monastero per mera velleità, ma solo per desiderio di regolarità e di maggior perfezione; per sé il passaggio va fatto col consenso dell'abate del monastero della pri-

ma professione, ma anche se questo consenso non fosse stato richiesto, non crede che si debba rimandare indietro colui che si trova ormai in uno stato di maggior perfezione.

(28) *Epist. I*; M. L. 182, 67-69. Invece nella lettera a Drogone (*Epist. XXXIV*, col. 140), si congratula con lui perchè è fuggito dal vecchio monastero come dal mondo, e lo esorta a sostenere coraggiosamente la lotta e a non temere lo scandalo farisaico.

volunt ». E poichè, come si è detto, i Cluniacensi si facevano forti del voto del padre, Bernardo oppone: « Videant et judicent, quid potius stare debuerit, an votum patris de filio, an filii de se ipso, praesertim cum filius aliquid devoverit ». Nonostante la dispensa apostolica, Roberto non può rimanere sicuro: « Et quid tibi frustra quispiam blanditur de absolutione apostolica, cuius conscientiam divina ligatam tenet sententia? Nemo, inquit, mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei ».

## II. LA VOCAZIONE ECCLESIASTICA

Non è qui bisogno di dire quanti meriti abbia avuto S. Bernardo anche come riformatore del clero e quanto abbia avuto a cuore che non accessero agli ordini sacri se non coloro che fossero veramente chiamati e avessero le doti opportune.

Egli lamenta perciò che per motivi umani venissero elevati alle dignità ecclesiastiche degli imberbi: « Scholares pueri et impuberes adolescentuli, ob sanguinis dignitatem, promoventur ad ecclesiasticas dignitates et de sub ferula transferuntur ad principandum presbyteris, laetiores interim quod virgas evaserint, quam quod meruerint principatum... » (29).

E nel *Sermo de conversione ad clericos*, tenuto a Parigi nel 1140, si indigna perchè si corre ai sacri ordini senza riverenza e considerazione e senza il corredo di virtù necessarie: « Curritur passim ad sacros ordines et reverenda ipsis quoque spiritibus angelicis ministeria homines apprehendunt sine reverentia et consideratione. Neque enim signum regni occupare coelestis, aut illius timent imperii gestare coronam, in quibus avaritia est, ambitio imperat, dominatur superbia, sed et iniquitas, luxuria etiam principatur... » (30). Quanto meglio sarebbe che coloro che non sono in grado di osservare la continenza rimanessero fra i semplici fedeli! « Utinam qui continere non valent, perfectionem temerarie profiteri aut coelibatui dare nomina vererentur... Est autem sine dubio melius nubere quam uri, et salvari in humili gradu fidelis populi, quam in cleri sublimitate et deterius vivere et districtius iudicari! » (31).

Ora, la radice dei mali di cui è afflitta la Chiesa sta appunto nell'intromettersi nel clero senza vocazione, nell'usurpare e non ricevere le chiavi del regno. Bernardo richiama perciò il lamento di Osea (VIII, 4): « *Ipsi regnaverunt et non ex me: principes extiterunt, et ego non vocavi eos* ». Quale presunzione! Chi osa senza, e peggio contro, la volontà di un re tenere occupare cariche ed uffici nel suo regno? Si crede forse che Dio approvi qualunque scelta? *Multi quidem veniunt sed considera quis vocetur*.

(29) *De moribus et officio episcop.* c. VII; M. L. 182, 826.

(30) Cap. XX; M. L. 182, 853.

(31) *Ibid.*, col. 854.

Chi, se non coloro che attuano in sè le beatitudini evangeliche? Dio chiama solo i mondi di cuore, coloro che non cercano il proprio tornaconto, ma la gloria di Gesù Cristo e il bene delle anime; coloro che come Pietro possono dire sinceramente al Signore di amarlo, coloro che hanno imbrigliato le proprie passioni. « Imprudenter enim pacifici gradum et Filii Dei vices occupat homo qui nec primam quidem adhuc vocem Domini ad cor revocantis audivit, aut si quando forsitan coeperit audire, resiliens fugit ad folia, ut absconderetur in eis » (32).

Gli stessi accenti risuonano nella 13ª delle citate *Declamationes ex Bernardo*, che è diretta ai chierici e non ai religiosi. Bisogna esser chiamati da Dio per accedere agli ordini e qui non si tratta della vocazione che è comune a tutti i predestinati, ma di una vocazione speciale, al sacerdozio. Ed essa non consiste unicamente nella chiamata canonica e nell'ordinazione sacramentale, perchè questa l'hanno ricevuto tutti gli ecclesiastici. La Sposa (la Chiesa) non permette di entrare nella camera, nè nella cella del re, se non dietro invito di Lui. « *Sponsa nec cubiculum nec cellam ingredi nisi rege introducente praesumit...* Tu irreverenter irrui nec vocatus nec introductus » (33).

Un caso perplesso si trovò a risolvere S. Bernardo quando il neo-eletto arcivescovo di Colonia, Brunone, lo richiese del suo parere, se dovesse o no accettare. Premettiamo che Bernardo non aveva dubbi sulla regolarità dell'elezione canonica, la quale nel caso sembra che non fosse esente da peccati (34). Ora, nonostante l'avvenuta elezione canonica e benchè l'eletto eccellesse per nobiltà di natali e scienza, S. Bernardo dubita *utrum vocatio Dei sit, an non sit*. A dubitare lo induce l'umile, ma terribile confessione che Brunone gli ha fatto della propria vita fino al momento dell'elezione; nè si può negare che tale vita sia indegna di tanto ministero. « ....Horreo, inquam, considerans unde, quo vocaris, praesertim cum nullum intercurrerit poenitentiae tempus, per quod huiusmodi periculosissimus transitus fiat. Et quidem rectus ordo requirit ut prius propriam, deinde alienas curare studeas conscientias... » (35). Ricorda bensì la conversazione del ladrone, della peccatrice in casa di Simone, del paralitico... « Sed aliud et celerem adipisci veniam peccatorum et aliud de ipsis sceleribus ad infulas mox provehi dignitatum ». Matteo fu chiamato bensì dal telonio, ma non ricevette subito la missione di predicare il Vangelo. Sant'Ambrogio, ordinato rapidamente da catecumeno che era, aveva trascorso nel mondo una vita pura. L'apostolo S. Paolo poteva dire di sè: « *ignorans feci* »; oppure si tratta di un miracolo dell'Altissimo, « non exemplar sed miraculum ». Di modo che Bernardo, non potendo dare un sicuro parere, non trova di meglio che rimmetterlo a S. Norberto. A noi preme soprattutto rilevare come per S. Bernardo

(32) *Ibid.*, c. XIX, col. 853. Cfr. le vivaci proteste di Bernardo per l'elezione di un indegno al vescovado di Rodez: *Epist. CCCXXVIII e CCCXXIX; ibid.*, col. 533-34.

(33) M. L. 184, 446.

(34) VACANDARD, *op. cit.*, I, p. 206.

(35) *Epist. VIII*; M. L. 182, 105.

la divina vocazione non si confonda affatto con la chiamata canonica e pertanto neanche con la successiva ordinazione.

Come per S. Gregorio M. (36), che insieme colla Sacra Scrittura sembra essere la principale fonte del Mellifluo, questi non riconosce come segni della divina, interiore, chiamata che la retta intenzione ed una provata santità di vita. Tale dottrina è espressa chiaramente nel *Sermo LVII in Cantica*, n. 3, sopra le parole *Surge, prospera amica mea... et veni* (37). Dopo aver detto che le vigne rappresentano le anime e le Chiese, si chiede chi sia chiamato a correggerle, istruirle, salvarle, e risponde che non è l'ambizioso, ma l'uomo giusto che si sente internamente sollecitato dalla carità a procurare la salvezza dei propri fratelli: « Ad has revisendas, corrigendas, instruendas, salvandas, anima perfectior invitatur, quae tamen id ministerii sortita sit, non sua ambitione, sed vocata a Deo tamquam Aaron. Porro invitatio ipsa quid est, nisi intima quaedam stimulatio charitatis pie nos sollicitantis aemulari fraternam salutem, aemulari decorem domus Domini, incrementa lucrorum eius, incrementa frugum justitiae eius, laudem et gloriam nominis eius? Istiusmodi itaque circa Deum religiosus affectibus quoties is qui animas regere, aut studio praedicationis ex officio intendere habet, hominem suum interiorem senserit permoveri, toties pro certo sponsum adesse intelligat, toties ab illo ad vineas invitari » (38).

Così dunque per S. Bernardo la vocazione sia religiosa, sia ecclesiastica, consiste essenzialmente in una chiamata interiore, in una mozione della grazia, che nel secondo caso è un prerequisito della chiamata canonica e dell'ordinazione. In ambedue i casi essa importa un libero orientamento dell'animo, la rettitudine di intenzione.

La vita religiosa assolve due compiti: di seminario di perfezione per le anime generose e di città di rifugio per le deboli (39); la vocazione religiosa essendo sempre una conversione, non presuppone perciò una virtù assodata, ma solo la buona volontà. Al contrario la vocazione ecclesiastico-sacerdotale, avendo per fine il ministero per le anime, richiede, oltre la retta intenzione, una virtù provata. La divina vocazione si conosce dunque dalla rettitudine di intenzione e, quanto alla vocazione sacerdotale, inoltre dalla morale sicurezza, garantita dall'innocenza della vita o da diuturna penitenza, di poter praticare le virtù requisite nell'ecclesiastico.

La vocazione religiosa è connessa colla predestinazione: mentre l'anima che vi rimane fedele ha in questa sua fedeltà un segno della predilezione

(36) *Reg. past.*, pars I, c. 1; M. L. 77, 14. « Quos contra Dominus per Prophetam (Os., VIII, 4) queritur dicens: "Ipsi regnaverunt et non ex me, principes extiterunt et ego ignoravi". Ex se autem et non ex arbitrio Summi Rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus, nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt, potiusquam assequuntur.

Quos tamen internus Iudex et provehit et nescit, quia quos permittendo tolerat, profecto per iudicium reprobationis ignorat ». Cfr. SEMPÉ, *art. cit.*, col. 3159.

(37) M. L. 183, 1056-57.

(38) Cfr. *Sermo XLV in Cantica*, n. 2; M. L. 183, 1004-5. *Tract. de moribus et officio episc.*, c. 3 e 4; M. L. 182, 816-20.

(39) VACANDARD, *op. cit.*, I, p. 136.

di Dio e quindi un'arra della propria salvezza, quella invece che, avendo sentito il desiderio e avendo fatto il proposito di abbracciare tale stato (cosa impossibile senza una particolare illustrazione e mozione divina), ritorna indietro spaventata dai sacrifici cui va incontro, mette a repentaglio la propria salvezza eterna. In peggiore condizione si trova poi colui che, dopo essersi consacrato a Dio coi voti, li ha infranti per ritornare al mondo che aveva abbandonato.

VINCENZO MIANO, S. D. B.

# LA VOCAZIONE RELIGIOSA E SACERDOTALE NEL PENSIERO DI S. TOMMASO

## Premessa.

Il lavoro più impegnativo da noi conosciuto su questo tema ci sembra quello del Maggiolo (1). Tuttavia nè quest'autore nè altri hanno sfruttato i Commenti biblici che ci sembrano singolarmente espliciti al riguardo. Senza dubbio gli opuscoli e i passi paralleli delle due Somme e delle questioni disputate (2) contengono una compiuta e magistrale trattazione sullo stato religioso, ma la vocazione degli Apostoli, l'incontro con il giovane ricco, il consiglio di S. Paolo (*I Cor.*, 7, 25) porgono a S. Tommaso un'eccellente occasione per trattare della vocazione in modo vivo e concreto e di fatto ne parla come lui solo ne sa parlare. Da tutti questi scritti si può ricostruire, sul tema che ci proponiamo, una teoria abbastanza completa e chiara che tocca molto da vicino i punti scottanti dell'odierna problematica. S. Tommaso era particolarmente qualificato per trattare questo tema, non soltanto per l'eccellenza della sua dottrina, ma anche perchè egli sarà sempre una delle vocazioni più riuscite della storia umana, un'anima che per la sua

(1) MARIANO MAGGIOLO, O. P., *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso*, in *Xenia Thomistica*, vol. II, Roma, 1925, pp. 277-309.

(2) Gli opuscoli nei quali S. Tommaso tratta della vocazione sono i classici documenti della sua lotta contro i nemici dei nuovi ordini mendicanti: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Opuscolo 28, secondo l'edizione Mandonnet,

che noi seguiremo in questo lavoro per quanto riguarda gli opuscoli); *De perfectione vitae spiritualis* (Op. 29, Mandonnet); *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (Op. 30, Mandonnet). La dottrina di questi opuscoli si trova sostanzialmente ripetuta nelle due Somme (*C. G.*, III, 130-138); *S. Theol.*, II-II<sup>ae</sup>, qq. 184-189, e nei *Quodlibeti*: specialmente III-IV-V).



vocazione aveva lottato e sofferto, che l'aveva vissuta con sommo impegno, che infine l'aveva difesa strenuamente contro i nemici dello stato religioso.

Il presente lavoro vorrebbe distinguersi dagli altri finora apparsi sul medesimo tema, oltrechè per l'esplorazione del pensiero tomista nei Commenti scritturali, anche per una più adeguata inquadratura nelle dottrine teologiche più generali del tomismo: la creazione, la predestinazione, la grazia, la perfezione cristiana, e infine per una maggior consapevolezza e attenzione prestata alla questione dell'obbligatorietà della vocazione che oggi sta, senza dubbio, al centro delle discussioni. Una luce decisiva su questo problema scaturisce dalla vocazione come grazia interiore e dalla dottrina tomistica della vocazione obbligatoria, universale alla perfezione cristiana.

Come principale criterio metodologico abbiamo dunque seguito quello di non staccare mai la dottrina della vocazione dalle altre dottrine filosofiche e teologiche tomiste, con le quali si trova in naturale continuità. Una delle precauzioni più vigilanti che si debbono avere nel leggere S. Tommaso, è quella di non ridurre arbitrariamente il significato ricco e molteplice che può avere un concetto. Il medesimo termine può avere mille sfumature diverse che l'Aquinate non disconosce mai; rispetta sempre. Non c'è in S. Tommaso una sola distinzione che non abbia la sua ragion d'essere nella realtà studiata. Saper scorgere quel filo conduttore che imparenta i molteplici significati di un concetto unendoli in una sola famiglia e insieme lasciandoli coesistere nella loro distinzione, ecco senza dubbio uno dei canoni fondamentali della buona esegesi tomista. La vocazione è appunto uno di questi concetti aventi un significato fundamentalmente identico, ma che tuttavia va man mano sfaccettandosi in una ricca varietà di significati affini.

Per S. Tommaso tutta la nostra esistenza nel suo significato umano e cristiano, è una vocazione costituita di vocazioni: vi è una vocazione all'esistenza, una vocazione alla fede e alla grazia, una vocazione alla gloria e, fra queste, una vocazione alla vita religiosa, alla vita sacerdotale, ecc. Fra l'una e l'altra di queste vocazioni altre vocazioni altrettanto numerose quante sono le grazie con cui la bontà paterna di un Dio provvidente infiora l'esistenza umana.

### **Vocazione e creazione.**

Per intendere pienamente la questione della vocazione in S. Tommaso è necessario riportarla al suo presupposto più fondamentale: la creazione. Essere creati significa esser stati chiamati all'esistenza con una scelta che è sottintesa in tutte le ulteriori chiamate, destinata quindi ad illuminare tutti gli altri significati della vocazione. La vocazione all'esistenza è il mistero dell'eterna scelta che Dio ha fatto di questa creatura a preferenza di un'infinità di altre creature possibili. Il mistero di tale scelta è profondo



quanto la volontà di Dio, che con Dio stesso s'immedesima, e riverbera il suo chiaroscuro sulla vocazione nel piano soprannaturale secondo tutti i suoi significati. La vocazione all'esistenza ha queste principali caratteristiche: è affatto misteriosa, è assolutamente gratuita, è donazione totale di Dio. Scelta gratuita perchè nessuna creatura potrà mai vantare alcun merito precedente, essendo opera della liberissima volontà di Dio; affatto misteriosa perchè nessuna creatura potrà mai scoprire la ragione della sua scelta; donazione totale perchè tutto ciò che di perfezione e di positività vi è nella creatura, senza eccezione alcuna è interamente dovuto alla generosissima liberalità del Creatore.

Ogni vocazione, anche la vocazione all'esistenza, implica una dualità: Dio che chiama e la creatura ch'è chiamata. Misteriosità, gratuità, totale donazione, dualità, sono caratteristiche fondamentali di ogni vocazione, non meno presenti nel piano soprannaturale che in quello naturale. Anzi in piano soprannaturale queste caratteristiche bisogna intenderle in senso doppiamente forte. Una sola è la caratteristica che differenzia la vocazione all'esistenza dalle altre: qui il chiamato non è padrone di rispondere di no, non è libero di accettare o rifiutare l'esistenza prima d'averla ricevuta. Nelle altre vocazioni, che presuppongono l'esistenza, la persona chiamata può rispondere con un rifiuto, o con un consenso. Qui il Creatore non domanda il consenso a nessuno. Noi esistiamo per un atto dell'infinita sua bontà: perchè Dio è buono noi siamo, ecco tutto quello che possiamo dire, ecco la giustificazione più profonda che noi possiamo dare della nostra vocazione all'esistenza (3).

### Vocazione e predestinazione.

Un nesso particolarissimo ha la vocazione con la predestinazione. La stessa predestinazione non è altro che la vocazione alla vita eterna. Come la creazione è presupposta in tutte le vocazioni, così la predestinazione include tutte le vocazioni che vi possono essere nell'ambito della grazia. Molto acutamente S. Tommaso definisce la vocazione, in generale, come « *executio aeternae praedestinationis* » (4). La vocazione è il vincolo che lega insieme due termini estremi: creazione ed elevazione alla grazia e

(3) I, q. 19 a. 2 ad 2; a. 4 ad 3<sup>um</sup>.

(4) « Vocavit significat illos quos per praedestinationem vocavit » (*In Matth.*, c. 20). « Consuetum est apud homines ut unusquisque sibi attrahat causam amicitiae... et sic multi attribuunt sibi divinae amicitiae causam, dum sibi principium bonorum operum attribuunt et non Deo. Et Dominus hoc excludens dicit: *Non vos me elegistis sed ego elegi vos*; quasi dicat:

Quisquis ad hanc dignitatem amicitiae vocatus est, non sibi causam amicitiae attribuat, sed mihi eum ad hoc eligenti... Est autem duplex Dei dilectio: una aeterna qua praedestinamur..., alia temporalis qua ab ipso vocamur quae nihil est quam *executio aeternae praedestinationis*: quia quos elegis praedestinando, hos etiam elegit vocando » (*Com. in Joan. XV*, lect. 3, n. 4).

predestinazione alla gloria; per essa si salda o si spezza la comunione fra Dio e l'uomo, fra il Creatore e la creatura. Non vi è nulla di tanto profondamente personale come la predestinazione: essa è la legge della creatura singola nei suoi personalissimi rapporti con il Creatore. La predestinazione è singolare come l'anima di ogni predestinato e il lavoro della grazia che intesse la trama della predestinazione ha un andamento assolutamente irripetibile per ogni anima, andamento che solo Dio conosce, ma del quale la minima grazia fa parte integrante e inscindibile secondo un'importanza e una misura che Dio solo conosce. All'anima non rimane altro che seguire gl'impulsi interiori di Dio, con una docilità assoluta, piena di quel filiale amore ch'è inseparabile dal timore riverenziale.

Al di là di ogni vocazione si profila dunque il mistero della predestinazione. Non meno che il mistero della creazione, anche quello della predestinazione riverbera il suo chiaroscuro sui diversi significati della vocazione. Dio può volere da uno quello che non vuole da un altro e chi ha diritto di domandargli il perchè? La sua volontà è la suprema giustificazione del piano della predestinazione assegnato ad ognuno (5). Sappiamo però che la volontà di Dio è amore infinito: *Deus Caritas est*. Nessuno va perduto se non perchè vuole perdersi: Dio vuole la salvezza e la felicità di tutti, solo l'uomo è causa della propria rovina (6). E questo basta per gettare su tutto il problema della predestinazione la viva luce di ottimismo che sempre l'accompagna.

### La vocazione alla fede.

Se l'esistenza è un dono misterioso, gratuito, totale di Dio, lo è molto di più il dono della fede. Anche la fede è dono totale di Dio: « *quidquid facit ad salutem totum est ex dono Dei* » ( *In Joan.*, VI, lect. 4); anche la fede è un dono della munifica liberalità di Dio: « *Ex sola liberalitate divina est ut ad se trahat* » ( *In Matth.*, c. 4). La vocazione alla fede può essere esteriore o interiore. La vocazione esteriore è la voce stessa del predicatore, ma sarebbe di per sè insufficiente senza la vocazione interiore

(5) « *Hic non est quaerenda causa: in talibus enim Dei voluntas pro causa est... Artifex potest bene assignare causam quare lapides quosdam in fundamento, quosdam superius posuit; sed quod hunc posuerit hic, alium ibi, non est alia causa nisi voluntas sua* » ( *In Matth.*, c. 11, n. 3). « *Assignari potest ratio quare artifex ponat aliquos lapides inferius, et aliquos superius et aliquos ex lateribus, ex dispositione domus, cuius complementum hoc exigit. Sed quare hos lapides hic ponat et hos ibi, dependet a sua simplici voluntate* » ( *In*

*Joan.*, c. 6, lect. 5, n. 4). Cfr. *In Joan.*, c. 15, lect. 3, n. 4; *In Ep. ad Rom.*, c. 9, lect. 4.

(6) « *Multi sunt vocati pauci vero electi, quia quidam nolunt venire...* » ( *In Matth.*, 22, 1). « *Si vero non elevatur non est defectus ex parte trahentis, qui quantum in se est nulli deficit, sed est propter impedimentum eius qui non trahitur* » ( *In Joan.*, c. 6, n. 4). « *Causa ejectionis est ex parte ipsorum, quia per infidelitatem et peccata a secreto rectae conscientiae recedunt* » ( *In Joan.*, c. 6, lect. 4, n. 7).

che consiste essenzialmente in una mozione soprannaturale, intima, da S. Tommaso variamente denominata: *vocatio interior, locutio interior, interior instinctus, inspiratio, motio, immutatio, tractio, impetus, illuminatio*, ecc. (7). La nozione di vocazione interiore ritorna costantemente come un ritornello musicale ogniqualvolta l'Angelico tratta di questo tema (8). La vocazione interiore « *cuilibet exteriori locutioni praeponitur* » (Op. 30,

(7) « Licet numquam possit esse quod aliquis credat nisi audiat a praedicante, non tamen quicumque audit a praedicante, credit... verbum enim exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius » (*In Ep. ad Rom.*, X, lect. 3).

(8) « Est autem duplex vocatio. Una est exterior, et sic dicit: Vocavit me caelesti voce. *Act.*, IX, 4: Saule Saule, quid me persequeris?... Vade in civitatem et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere. Sic etiam alios apostolos vocavit. Alia est interior, et sic vocavit per quemdam instinctum interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum; et sic vocavit a mala via in bonam, et hoc per gratiam suam, non nostris meritis » (*In Ep. ad Gal.*, I, lect. 4).

« Primum in quo incipit praedestinatio impleri, est vocatio hominis; quae quidem est duplex. Una exterior, quae fit ore praedicatoris. *Prov.*, IX, 3, *Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem*. Hoc modo Deus vocavit Petrum et Andream, ut dicitur Matthei IV. Alia vero vocatio interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quae sunt fidei vel virtutis. *Qui suscitavit ab oriente iustum, et vocavit eum ut sequeretur se*. Et haec vocatio necessaria est quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret. *Joan.*, VI, 44: *Nemo potest venire ad me; nisi Pater qui misit me traxerit eum*. *Thren.*, V, 21: *converte nos Domine ad te, et convertemur*. Et etiam haec vocatio est efficax in praedestinis, quia huiusmodi vocationi assentiunt. Unde secundo ponit justificationem, cum dicit, quos vocavit hos et justificavit, scilicet gratiam infundendo » (*In Ep. ad Rom.*, VIII, lect. 6).

« Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum; ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum » (*In Joan.*, VI, lect. 5, n. 3).

« Vere nullus venire potest nisi tractus a Patre: nam sicut grave per naturam

non potest per se sursum ferri nisi trahatur ab alio, ita cor humanum ex se ad inferiora tendens, non potest sursum elevari nisi tractus. Si vero non elevatur non est defectus ex parte trahentis, qui quantum in se est nulli deficit: sed est propter impedimentum eius qui non trahitur... In natura corrupta omnes per impedimentum peccati aequaliter prohibentur ab hac tractione; et ideo omnes indigent trahi. Deus autem omnibus ad trahendum manum porrigit quantum in se est: et quod plus est, non solum attrahit manum recipientis sed etiam aversos a se convertit » (*In Joan.*, VI, lect. 5, n. 3).

« Inter illa opera quae Christus in hominibus fecit, annumerari debet vocatio exterior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris » (*Quodlib.*, II, a. 6 ad lum). « Christus poterat se ostendere legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae et per interiorem instinctum » (*ib.* ad 2<sup>um</sup>). « Interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet » (*ib.* ad 3<sup>um</sup>).

« Tripliciter invenimus aliquos missos a Deo. Scilicet per internam inspirationem... per expressam et apertam iussionem sive corporalem, sive imaginariam... Per praelati iniunctionem, qui gerit in hoc personam Dei » (*In Joan.*, I, lect. 4).

« Vox Christi virtutem quamdam habebat ut non solum exterius, sed etiam interius cor moveret; non enim vox Christi solum exterioribus dicebatur, sed fidelium interiora ad eius inflammabat amorem » (*In Joan.*, I, lect. 16, n. 1).

« Est quaedam locutio exterior, qua Deus nobis per praedicatores loquitur; quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutioni preferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vo-

c. 9), ha cioè la priorità sulla vocazione esteriore ed è in certo modo l'attuazione della vocazione esteriore, la quale, senza la mozione interiore è destinata a rimanere inefficace. Come si vede, ciò che vale per S. Tommaso è l'interiorità spirituale, l'impegno personale. La vocazione esteriore, finchè rimane tale, non impegna la persona, quella interiore impegna direttamente la persona singola: è un incontro fra la persona divina e quella umana, è un dialogo vitale fra il Creatore e la creatura.

La vocazione interiore, dice espressamente S. Tommaso, è l'offerta di una grazia speciale che Dio fa all'anima: « *vocare interius nihil aliud est quam praeber e auxilium humanae menti cum vult convertere nos* » (In Matth., IV, n. 2). È una mozione dolce che si confonde con l'inclinazione naturale... « *Ipsium velle aliquid est inclinari in illud* » (De Verit., 22, 8), una mozione che non toglie per nulla la libertà, ma la lascia sempre intatta: « *Deus coacta servitia non acceptat* » (In Joann., VII, lect. 5). Quanto vale per la vocazione alla fede, vale, esattamente, per la vocazione allo stato religioso di cui diremo in seguito. Prima però di entrare direttamente nel tema della vocazione religiosa è necessario precisare bene la vocazione alla perfezione cristiana.

### La vocazione universale alla perfezione.

La vocazione alla fede e alla grazia implica la vocazione alla perfezione. Passare dalla vocazione universale di tutti i cristiani alla perfezione, alla vocazione particolare, alla vita religiosa è come passare dal genere alla specie. Vi è un precetto che sta a capo e a fondamento di tutti i precetti, al quale tutto, nella vita spirituale è subordinato: il precetto della carità: « *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum* » (Matth., 22, 37-40) (9).

Posta la carità al centro di tutto, la vita cristiana ne dovrà subire le esigenze e gli effetti proprii. Orbene l'amore, secondo l'Angelico, che in questo si rifà sempre espressamente a Dionigi il mistico, è *estatico*, *est extasim faciens*, fa dimenticare se stesso per essere tutto dell'amato: « *divinus amor est extasim faciens, id est extra seipsum ponens, non sinens*

cem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis... Per secundum vero auditum fi-

des oritur in cordibus fidelium, qui per alios homines fidei cognitionem accipiunt » (De Verit., q. XVIII, a. 3 c.).

(9) « *Finis autem vitae spiritualis est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem* » (II-II<sup>ae</sup>, 44, a. 1 c.). « *Finis christianae vitae est charitas ad quam sunt omnia ordinata* » (Op. 30, c. 6).

*hominem suiipsius esse sed eius quod amatur* » (Op. 29, c. 10). Non si può comprendere pienamente il significato del primo precetto della legge cristiana senza fonderlo su questo principio basilare della filosofia tomista dell'amore. L'amor di Dio fa uscire fuori di sè e trasferisce l'amante nell'amato. Di fronte a Dio però non basta uscire parzialmente da sè, è necessario uscirne *totalmente*, senza riserva alcuna. Soltanto così si potrà davvero amare Dio con *tutto* il cuore, *tutta* l'anima, *tutte* le forze (10). L'amor di Dio tende irresistibilmente alla totale trasformazione in Lui: « *Qui diligit Deum totum se transfert in illum* » (In Matth., XXII, n. 4) e produce nell'anima un movimento che ha un doppio senso: fuga da sè e unione a Dio. Fuga da sè, abnegazione di sè, distacco da sè, sono espressioni equivalenti per designare la medesima cosa. E come l'amore di Dio esige un totale trasferimento in Dio, così presuppone un totale distacco, una totale abnegazione di tutto ciò che è proprio: non è possibile la prima cosa senza la seconda. Sebbene il cuore umano, secondo S. Tommaso, sia la cosa più grande del mondo dopo Dio, tuttavia rispetto a Dio è troppo stretto e angusto per ammettere in sè un competitore di Dio (11). Qualsiasi cosa amata *al di sopra* di Dio, o *in modo contrario* a Dio, o anche solo *in modo uguale* a Dio, esclude dall'anima l'amore dovuto a Dio, e perciò Dio stesso dal cuore umano. Da questa esigenza scaturisce la struttura della vita spirituale costituita da un doppio elemento: purificazione e unione. Il momento della purificazione S. Tommaso lo chiama della *purità* o *mondezze del cuore*, l'altro della carità o *dilectio Dei*. Sono i due fini supremi della vita spirituale, l'uno però solo dispositivo e preparatorio, l'altro definitivo, l'uno *removens prohibens*, l'altro positivo, l'uno condizione, l'altro condizionato (12).

(10) « Sic igitur cum affectus amantis fertur in amatum superius, cuius aliquid est ipse amans, ipsum suum bonum amans ordinat in amatum; sicut si manus amaret hominem, hoc ipsum quod ipsa est in totum ordinaret, unde totaliter extra se poneretur, quia nullo modo aliquid sui sibi relinqueretur, sed totum in amans ordinaret. Non autem ita est, cum aliquid amat sibi aequale vel id quod infra se est: non enim una manus si aliam amaret, totam se in aliam ordinaret, neque homo amans suam manum, totum bonum suum in bonum manus ordinaret. Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod nihil sui sibi relinquat, quin in Deum ordinetur » (In De Div. Nom., IV, lect. 10, ediz. Pera, n. 432).

(11) « Nihil praeter Deum maior est corde humano » (In Ep., ad 10 an. I, c. 3). « Cor humanum arctum est in respectu ad Deum. Unde quando alia in corde tuo recipis, ipsum expellis. Ipse enim non patitur consortem in anima » (Op. 35, De praeceptis charitatis et decem legis praeceptis).

(12) « Finis autem spiritualis vitae, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet adhaerere Deo per charitatem; unde dicitur ad Timoth. c. 1, 5: finis praecepti est charitas. Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Rom., VI, 22: *habetis fructum vestrum in sanctificatione*. Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi... secunda vero de interiori sanctificatione... Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem » (Quodlib., V, a. 19, c.).

« Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera: et ulterius omnes virtutes, tum mo-



La perfezione cristiana non sta propriamente nella purificazione e mondezza del cuore, ma nella carità, nell'unione con Gesù: « *dimittere non facit perfectionem sed sequi Dominum* » (In Matth., 19). Comunque la *puritas cordis* o *munditia mentis* è un requisito assolutamente indispensabile che precede la totale trasformazione in Dio. Tale *puritas cordis* o *munditia mentis*, implica un distacco totale dalle cose terrene, dal proprio corpo, dal proprio io, un sacrificio totale di sè, per il trionfo dell'amor di Dio. È nota la celebre analogia tomista che spiega le inesorabili esigenze dell'amor di Dio: la creatura sta al Creatore come la parte sta al tutto, e come la parte è naturalmente inclinata a sacrificarsi per il tutto (il braccio per tutto il corpo) così la creatura, a prescindere dal peccato originale, è istintivamente portata ad amare più Dio che se stessa ed a sacrificare tutta se stessa per Dio. È la più alta teorizzazione della morte mistica che mai sia stata proposta (13). Il distacco totale dalle cose e da se stesso rende possibile quella trasformazione in Cristo in cui S. Paolo è un maestro e un modello insuperabile (14). Tutto ciò non è altro che la dottrina proclamata da Gesù nel Discorso della Montagna, vivacemente ribadita nella dottrina dell'abnegazione, inculcata nella vocazione del giovane ricco (*si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et veni sequere me*). Tutti i cristiani sono chiamati a questa mèta senza eccezioni. Il primo precetto della legge cristiana chiama tutti i cristiani a morire totalmente a se stessi se vogliono vivere in Cristo. In cielo sarà possibile un orientamento *totale e attuale* dell'anima a Dio, sulla terra tutti debbono mantenere quest'orientamento

rales quam theologiae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi: et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem; scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem » (*Quodlib.*, IV, a. 24 c.). Questa dottrina che S. Tommaso deriva direttamente da Cassiano è senza dubbio uno degli elementi fondamentali della dottrina spirituale tomista. « Omnes virtutes de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, vel ad habendam bonam conscientiam... vel ad habendam rectam fidem... et haec tria requiruntur ad diligendum Deum » (II-II<sup>a</sup> 44, 1 c.).

(13) « Inclinatione naturalis in his quae sunt sine ratione demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principaliter et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum est natum agi... Videmus autem quod naturaliter pars se exponit ad conservationem

totius: sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosus civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione. Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliter diligat Deum quam seipsum » (I, q. 60, a. 5, c.). Cfr. I-II<sup>ae</sup>, q. 109, a. 3 c.; Op. 29, c. 13 circa finem; *Comm. in De Div. Nom.*, c. IV, lect. 10, nn. 431-432, ecc.

(14) « Cuius rei exemplum in seipso demonstravit Apostolus dicens ad Galat., II, 20: *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus*, quasi suam vitam non suam aestimans, sed Christi: quia quod proprium sibi erat contemnens, totus Christo inhaerebat » (Op. 29, c. 10).

in maniera almeno *abituale* (15). L'ideale della perfezione cristiana è quello di rendere la vita sulla terra quanto più sia possibile simile alla vita del cielo. Chi non compie questo sacrificio totale da cui sgorga l'orientamento totale verso Dio, non compie il primo precetto della legge cristiana e non può salvarsi. Salvarsi e raggiungere la perfezione cristiana sono la medesima cosa. È vero che la perfezione ha molti gradi e per salvarsi basta raggiungere il grado infimo che consiste nell'amare davvero Iddio sopra tutte le cose, ma qui è già l'essenza della perfezione. S. Tommaso fa coincidere *totum* (*ex toto corde*) con *perfectum* (16). Amare Dio con tutto il cuore equivale ad amarlo perfettamente senza ammettere nulla di contrario all'amor di Dio, nulla di superiore, nulla di uguale. L'uomo può salvarsi anche senza i gradi ulteriori di questa perfezione, ma non può salvarsi senza questa perfezione essenziale alla quale ci obbliga il primo comandamento della legge. Anche se materialmente non sarà mai richiesto il totale sacrificio dei proprii beni e di se stesso, il cristiano non adempie il primo comandamento della legge se non ha, per lo meno nel suo cuore, questa disposizione di tutto sacrificare, anche se stesso, se l'amor di Dio lo esigesse. Di qui nasce la distinzione tomista tra *perfezione esteriore* e *perfezione interiore* (17). Non è la perfezione *esteriore* quella richiesta di necessità di mezzo per la salvezza, ma solo la perfezione *interiore*, non il vendere materialmente quello che si possiede, ma l'averne il cuore distaccato, non subire materialmente il martirio, ma esservi interiormente disposti, qualora le circostanze lo esigessero. Di qui si vede in che senso la vita cristiana sia martirio: lo deve essere almeno come disposizione interiore, o come dice S. Tommaso « *secundum interiorem affectum* », « *in praeparatione animi, secundum interiorem habitum* » e simili (18). Quando il Signore consiglia di presentare la guancia sinistra a chi ci percuote nella destra, di dare anche la tunica a chi ci toglie il mantello, di tagliare la mano o di

(15) « *Dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere: uno quidem modo in actu, id est ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur; et ista est perfectio patriae; alio modo ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem recipiat cor hominis; et haec est perfectio viae* » (II-II<sup>ae</sup>, q. 44, a. 4 ad 2<sup>um</sup>). Cfr. etiam II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 3 ad 2<sup>um</sup>.

(16) « *Totum et perfectum vel sunt penitus idem vel sunt propinqua secundum naturam* » (In III Physic., lect. 11). Nell'opuscolo 29, c. 4, applica questa definizione al nostro caso.

(17) « *Duplex est perfectio. Una scilicet exterior, quae consistit in actibus exterioribus qui sunt signa interiorum, sicut virginitas et voluntaria paupertas et ad hanc non omnes tenentur. Alia interior, quae consistit in dilectione Dei et proximi. Co-*

*loss.*, II, 14, *Caritatem habete quae est vinculum perfectionis. Et ad perfectionem huiusmodi non omnes tenentur, SED OMNES TENENTUR AD EAM TENDERE, quia si quis nollet plus diligere Deum, non faceret quod exigit caritas* » (In Ep. Ad Hebraeos, VI, lect. 1).

(18) « *Homo debet esse paratus pati quaecumque mortem propter Christum* » (In Matth., XVI, n. 3). « *Sustinere martyrium propter Christum, cadit sub praecepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negare, vel mortaliter peccaret. Et sic relinquere bona propria cadit sub praecepto; quia debet esse paratus animus christiani magis sustinere rapinam honorum suorum quam Christum negare vel mortaliter peccare* » (Quodlib., IV, a. 20).



strappare l'occhio, se questi ci scandalizzano, intende riferirsi alle disposizioni interiori, non all'atto esteriore, il quale può divenire obbligatorio soltanto quando le circostanze esigessero la manifestazione esteriore delle disposizioni interiori. Tutti possono salvarsi anche senza compiere materialmente questi atti ma nessuno si salva se non ha le disposizioni interiori. Parimenti non è necessario praticare materialmente il consiglio di vendere tutto per darlo ai poveri, e seguire Lui, ma è necessario averne le disposizioni interiori affine di poterlo praticare anche esteriormente e materialmente, qualora le circostanze lo esigessero. Vediamo ormai chiaro che la perfetta osservanza del supremo precetto della carità include, di necessità di mezzo *ad salutem*, lo spirito interiore dei consigli. *Tutti i cristiani, senza eccezione, sono tenuti a tendere alla perfezione « secundum interiorem affectum »* (19).

Per qual motivo il cristiano debba vivere con il cuore distaccato dalle cose e dai piaceri del mondo lo dice chiaro S. Paolo: « *Tempus breve est: reliquum est, ut qui habent uxores, tamquam non habentes sint: et qui flent tamquam non flentes: et qui gaudent tamquam non gaudentes: et qui emunt tamquam non possidentes: et qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi* » (Ad Cor., I, 7, 29-31). S. Tommaso si richiama spesso a questa ragione profonda quando vuol spiegare la necessità delle disposizioni interiori della carità. Questa è la nostra situazione: finchè viviamo in questo mondo siamo pellegrini in cammino verso la patria: chi attacca il cuore alle cose della terra smentisce con i fatti la situazione cristiana, si ferma, non cammina più verso il cielo. Di fronte a Dio le creature sono nulla, Dio è tutto. Al cristiano dunque non rimane altra alternativa: o guadagnare tutto orientandosi totalmente a Dio o perdere tutto aggrappandosi alle fragili cose del mondo (20).

Possiamo ora domandarci in modo più esplicito: vi è forse un grado di perfezione della carità che sia soltanto di consiglio e non di precetto, che debba essere raggiunto da alcuni privilegiati, ma non da tutti? Alla questione S. Tommaso risponde recisamente di no. Ogni cristiano è tenuto a tendere alla massima perfezione possibile della carità. Se vi fosse un solo grado oltre il quale non esistesse più l'obbligo di precetto, ma solo di con-

(19) « Ille autem totaliter ab observantia huius praecepti deficit, qui Deum in suo amore non omnibus praeferat. Qui vero ipsum praeferat omnibus, implet quidem praeceptum, vel perfectius vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore » (Op. 30, c. 6). « Est autem necessarium ad salutem, ut homo sic Deum diligat, ut in eo finem suae intentionis ponat, nihilque admittat quod contrarium divinae dilectioni existimat. Et ideo consequentur et odium et abnegatio sui ipsius est de necessitate salutis » (Op. 29, c. 10).

(20) « Hic subdit rationem praedictarum admonitionum, quae talis est. Transitoria sunt reputanda quasi non sint; sed talia sunt mundana peritura: ergo quasi non sint sunt reputanda... Transibunt enim qualitates mortales et remanebunt immortales. Ideo transibit mundus et concupiscentia eius » (In Ep. ad Cor., I, 7, lect. 6). « Potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire » (I-II<sup>ae</sup> q. 108, a. 4).

siglio dovremmo concludere che vi è un certo momento nella vita nel quale il cristiano ordinario non è più tenuto a tendere alla perfezione. L'amore inoltre dev'essere proporzionato all'oggetto amato, ora poichè Dio è infinito dev'essere amato oltre ogni limite, in modo infinito, per quanto alla creatura ciò è possibile. Finitizzare l'amore di Dio equivale a finitizzare Dio stesso, e rendere finito Dio equivale a negarlo. A questo punto però S. Tommaso ci viene in soccorso con un'altra bellissima argomentazione. L'amor di Dio e del prossimo non cade sotto alcuna misura, perchè la carità è fine rispetto a tutti gli altri precetti, rispetto a tutte le virtù, rispetto a tutta la vita spirituale. Orbene il fine non cade mai sotto misura, ma si cerca di raggiungerlo sempre con la maggior perfezione possibile. Il medico dosa e misura la medicina ch'è il mezzo, ma non la sanità ch'è il fine. Così nella vita spirituale si dosano e misurano i mezzi perchè siano adatti al raggiungimento del fine, ma non si dosa e si misura il fine (21).

La carità dunque non conosce misura, mentre le altre virtù debbono essere commisurate e proporzionate al fine della carità. Il « *medium virtutis* » vale dunque per tutte le altre virtù, non vale per la carità. Possiamo concludere anche da questo punto di vista: *tutti i cristiani sono tenuti di precetto a tendere al più alto grado possibile di carità verso Dio e verso il prossimo*. E d'importanza decisiva tener presente questa conclusione nel valutare il significato dei consigli evangelici e della vita religiosa.

A questo punto però potrebbe affacciarsi un'obiezione: se la carità non conosce misura si dovrà anche amare il prossimo oltre ogni misura? Finchè l'oggetto della carità è Dio questo s'intende facilmente, ma quando si tratta del prossimo il principio che la carità non conosce misura non è così evidente. Anche a questa questione S. Tommaso risponde affermativamente senza alcuna esitazione. Del resto la connessione fra i due precetti è tale che l'uno contiene virtualmente l'altro: il precetto dell'amor di Dio contiene

(21) « Oportet autem considerare, quod aliter judicandum est de fine, et de his quae sunt ad finem. In his enim quae sunt ad finem praefigenda est quaedam mensura, secundum quod congruit fini. Sed circa ipsum finem nulla mensura adhibetur, sed unusquisque ipsum assequitur, quantum potest: sic medicus medicinam quidem moderatur, ne superexcedat, sanitatem autem inducit quanto perfectius potest. Sic igitur praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici quod tanta dilectio Dei cadat sub praecepto: major autem dilectio limites dilectionis excedens sub consilio cadat: sed unicuique praecipitur, ut Deum diligat quantum potest, quod ex ipsa forma praecepti apparet cum dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto tuo*. Unusquisque autem hoc observat secundum mensuram suam, unus quidem perfectus,

alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter deficit ab observantia huius praecepti, qui Deum in suo amore non omnibus praefert. Qui vero ipsum praefert omnibus, ut ultimum finem, impiet quidem praeceptum, vel perfectius, vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore... » (Op. 29, c. 6). « Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat; ut cum dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: totum enim et perfectum idem sunt, secundum philosophum; et cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*; unusquisque enim seipsum maxime diligit » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 3. c.). *Quodlibet.*, V, a. 19 c., etc.

virtualmente il precetto dell'amor del prossimo, come la causa contiene l'effetto e il precetto dell'amor del prossimo contiene virtualmente il precetto dell'amor di Dio come l'effetto contiene virtualmente la causa. Come l'amicizia del padre implica l'amicizia del figlio, così l'amore di Dio implica l'amore del prossimo. Anche l'amor del prossimo come l'amor di Dio *est extasim faciens*, anche l'amor del prossimo cade sotto precetto oltre ogni grado. San Tommaso spiega a fondo le proprietà che accomunano e differenziano l'amore del prossimo da quello di Dio. Mentre dobbiamo amare Dio per se stesso *sopra ogni cosa con tutto il cuore e tutta l'anima*, dobbiamo amare il prossimo *come noi stessi*. E per amarlo come noi stessi, dobbiamo amarlo *veramente* (*ut sit vera dilectio*). Dobbiamo cioè amarlo, non utilitaristicamente, in quanto ci apporta qualche utilità, facendone uno strumento del nostro egoismo, ma facendolo fine del nostro ben volere: volere cioè la sua felicità, la virtù, la scienza, il necessario per la vita (Op. 29, c. 13). Per amarlo come noi stessi dobbiamo amarlo *ordinatamente*, i beni esterni per il bene del corpo, il corpo per l'anima. Prima di tutto dobbiamo volere il suo bene spirituale, in secondo luogo il bene materiale del corpo, in ultimo i beni esterni. Solo questo sarebbe il vero amore che dobbiamo portare a noi stessi, solo questo dev'essere l'amore che noi portiamo al nostro prossimo. Per amarlo come noi stessi dobbiamo amarlo *propter Deum*: come la parte non si può amare separatamente e indipendentemente dal tutto, così non possiamo amare veramente il nostro prossimo, se non amandolo per Dio, al quale è totalmente subordinato come al suo bene supremo. Non dobbiamo amare il prossimo in quanto ci è utile, *propter nos* perchè amarlo in questo modo sarebbe amarlo *come noi amiamo le cose*, non *come amiamo noi stessi*, ma *propter se*, e l'amarlo *propter se*, in quanto ha la sua personalità propria, include l'amarlo *propter Deum*, in quanto tutto ciò ch'è proprio del prossimo, dipende totalmente da Dio come la parte dal tutto. Amare il prossimo *propter se* e amarlo *propter Deum* sono due aspetti del medesimo amore che si includono a vicenda. Naturalmente per amarlo come noi stessi, dobbiamo amarlo oltre ogni misura come amiamo noi stessi oltre ogni misura, subordinatamente a Dio, e volere al prossimo il massimo bene, come noi vogliamo a noi stessi il massimo bene. E come l'amor di Dio fa dimenticare totalmente se stessi per l'oggetto amato, così l'amore perfetto del prossimo dimentica se stesso per il prossimo. Il cuore del cristiano dev'essere interiormente disposto a sacrificare, qualora occorra, tutti i suoi beni materiali per sovvenire alla necessità del prossimo e la sua vita stessa per il bene spirituale degli altri, qualora le circostanze lo richiedano. Su questo punto S. Tommaso è molto esplicito: « *quilibet tenetur ad erogationem superflui* » (22); « *aliquis necessitati proximi subveniat sicut et sibi* », e ancora:

(22) « Tunc diligo proximum sicut meipsum, id est, eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum PROPTER SE, non

quia est mihi utilis vel delectabilis » (In Ep. ad Galat., 5, lect. 3).

« non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere » (23). Sono principi di impressionante attualità per l'applicazione sociale, che possono e debbono valere anche oggi se vogliamo praticare il Vangelo come Gesù lo ha insegnato. Non si saprebbe dire se sia più radicale S. Francesco d'Assisi nella pratica della carità o S. Tommaso nella teoria. Certo è che S. Francesco e S. Tommaso s'incontrano molto da vicino sul terreno della carità. Concludiamo: *tutti i cristiani sono tenuti ad amare il prossimo come se stessi oltre ogni misura*. In altre parole: sono obbligati dal precetto della carità a tendere alla perfezione massima dell'amor del prossimo.

Dopo aver chiarito la vocazione universale dei cristiani alla perfezione dell'amor di Dio e del prossimo, sarà più agevole ora fare un accostamento fra i precetti e i consigli.

### Priorità dei precetti sui consigli.

Il fine supremo della vita cristiana sta nella carità, tutto il resto vi è subordinato e non ha significato che in questa subordinazione e per questa subordinazione. Tutti i cristiani per raggiungere la salvezza sono obbligati in virtù del precetto della carità a tendere al massimo grado di perfezione nell'amore di Dio e del prossimo. La meta è ardua, tanto più ardua in quanto l'uomo che deve vivere in mezzo alle cose del modo è facilmente portato ad impigliarsi con il cuore fra le cose e le creature della terra. Di qui il pericolo di venir meno al primo e supremo precetto della carità verso Dio e il prossimo; onde sorge l'urgenza della pratica dei consigli. Vi sono due vie per raggiungere la medesima mèta della perfezione: vivere nel mondo senza attaccare il cuore alle cose del mondo, servendosene semplicemente come un mezzo per servire Dio, oppure uscire dal mondo recidendo in radice quelli che possono essere gl'impedimenti che ostacolano il cammino verso la vetta dell'amor di Dio. Con la pratica dei consigli: povertà, castità, obbedienza nella vita religiosa, si cammina più rapida-

(23) « Si quis tantam habuerit charitatem ut paratus sit pro fratribus mori, perfecta est in illo charitas... Si vel ex temporis opportunitate vel ex humana infirmitate non contigerit animas ponere, debemus saltem res nostras pro fratribus. Et hoc nutrimentum charitatis. Qui didicit rem suam dare cum poterit, seipsum deponere non dubitabit. Sed si quis habuerit, ex hoc intelligitur superfluum: quia dicit non *qui habet*, sed *qui habuerit*, id est jamdiu possederit: QUILIBET ENIM TENETUR AD EROGATIONEM SUPERFLUI. Substantiam huius mundi, id est bona temporalia ad susten-

tationem vitae praesentis pertinentia. Unde dicitur substantia a sustentando vel substando, quia debent substatere et non dominari hominibus, quia debent diligi ad sustentationem non ad superfluitatem » (*In Ep. I B. Joan.*, c. IV). « Non est perfecta charitas in eo qui non ponit animam suam pro fratribus, vel saltem non dat substantiam, ut perfectam charitatem habeat » (*Ibid.*). « Non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere » (*Quodlib.*, IV, a. 24 ad 1<sup>um</sup>).

mente, più sicuramente, più agilmente, più speditamente (*tutius, firmitus, securius, expeditius, melius*, dice l'Angelico) nella via della perfezione cristiana (24). I consigli dunque sono « strumenti » che facilitano il cammino verso la perfezione della carità. « *Consilia praeparant viam ad praecepta* » (*Quodlib.*, V, q. 10, a. 19). Il fine dei consigli è sempre il precetto della carità (*Quodlib.*, IV, a. 24) e, prima ancora, la mondezza del cuore, senza della quale non è possibile la carità (25). La mèta è identica per tutti, ma vi si può arrivare in due modi: a piedi o a cavallo (il paragone è ripetutamente portato dallo stesso S. Tommaso). Non è la stessa cosa per chi deve andare a Roma andarvi a piedi oppure a cavallo. Ora chi prende la via dei consigli prende il cavallo; chi s'accontenta della via comune, rimane a piedi (26). I consigli non sono dunque la perfezione, ma soltanto « mezzi », strumenti, veicoli che facilitano immensamente il raggiungimento della grande mèta (27). I cristiani della Chiesa primitiva nella visione chiara della vita cristiana come distacco dal mondo e perfetta adesione del cuore a Dio, scelsero in massa il mezzo più rapido per la pratica della suprema legge della carità, costituendosi in comunità religiosa sotto la guida degli Apostoli (28).

Tutte le religioni sorte nel seno della Chiesa lungo il corso dei secoli non sono altro che imitazioni della primitiva comunità cristiana. È chiaro che i consigli sono ordinati ai precetti come mezzi al fine. La pratica esterna dei consigli, quali la rinuncia al possesso dei beni e al matrimonio, sono mezzi utilissimi a facilitare l'acquisto delle interiori disposizioni che esige il precetto della carità. E come l'andare a cavallo presuppone e include l'andare, così la pratica dei consigli presuppone e include il precetto della carità. È chiaro ancora che entrare in religione non significa essere perfetti, ma abbracciare i mezzi della perfezione. Può essere benissimo che vi siano dei perfetti fuori dello stato religioso e degli imperfetti nello stato religioso. Essere in stato di perfezione non significa essere perfetti nella carità, ma soltanto essere perfetti nella scelta dei mezzi per raggiungerla (29). Ma di questo più diffusamente in seguito.

(24) I-II<sup>ae</sup>, q. 108, a. 4. c.; *Quodlib.*, V, a. 1; *Quodlib.*, IV, a. 24, ad 2<sup>um</sup>; « Per consilium facilius, securius, perfectius finis obtinetur » (Op. 30, c. 6), etc.

(25) « Per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus » (*Quodlib.*, V, a. 19, c.).

(26) « Quaedam sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub praecepto; sed quia per huiusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet da paupertate, virginitate et aliis huiusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam

ire; non autem tenetur ex praecepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem » (*Quodlib.*, V, a. 19, c.).

(27) Op. 30, c. 6; II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 3 c.; C. G., III, c. 130; *In Matth.*, c. IV, etc.

(28) « In primitiva Ecclesia omnium christianorum erat perfectissimus religionis status » (*Quodlib.*, IV, a. 23).

(29) « Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 4 c.).



## Consigli e voti.

La pratica dei consigli evangelici di per sè è possibile anche senza i voti. Il voto di praticare il consiglio ha però tanti vantaggi che sembra opportuno farne un cenno prima di passare oltre. Il voto ha anzitutto il vantaggio di elevare le virtù, che si professano con voto, alla dignità della virtù della religione, la principale fra tutte le virtù morali, poichè il voto è un atto di latria (30).

In secondo luogo il voto ha il potere di consumare totalmente l'olocausto di se stesso a Dio. Infatti con il voto di povertà l'uomo offre a Dio non soltanto le cose che possiede, ma anche la facoltà di possederne, con il voto di castità non soltanto rinunzia ai piaceri del corpo, ma al matrimonio stesso, con il voto di obbedienza l'uomo offre a Dio anche la sua libertà e perciò la sua stessa anima. Per questo S. Tommaso paragona sempre i voti religiosi all'olocausto, cioè al sacrificio perfetto e totale (31). Un terzo importantissimo vantaggio ha il voto: quello di confermare la volontà nel bene. E poichè il valore di quanto l'uomo opera, dipende tutto dalla buona volontà, una delle qualità della buona volontà è appunto la stabilità e fermezza con la quale agisce. Le azioni sono tanto più eccellenti in dignità quanto più stabile e ferma è la volontà dalla quale procedono, come viceversa sono tanto più cattive, quanto più la volontà dalla quale procedono è ostinata nel male (32).

Ne consegue naturalmente che il merito delle opere compiute dai religiosi consacrati a Dio con voti è infinitamente superiore alle opere compiute da un semplice cristiano senza voti. I voti sono di per se stessi una

(30) « *Votum autem est latriae actus* » (Op. 30, c. 12).

(31) « *Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum, primo quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariae paupertatis; secundo autem bonum proprii corporis; quod aliquis praecipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animae; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animae. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur* » (II-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 7 c.).

« *Hoc inter sacrificium et holocaustum distat, quod omne holocaustum est sacrificium, et non omne sacrificium holocaustum. In sacrificio enim pars pecudis, in holocausto vero totum pecus offerri consueverat.*

*Cum ergo aliquis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est. Cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est: quod quidem impletur per tria vota praedicta. Unde manifestum est eos qui huiusmodi vota Deo emittunt, quasi propter holocausti excellentiam antonomastice religiosos vocari* » (Op. 29, c. 11). II-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 7. « *Antonomastice religiosi dicuntur qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes* » (II-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 1 c.).

(32) « *Cum laus operis ex radice voluntatis dependeat, tanto exterius opus laudabilius redditur, quanto ex meliori voluntate procedit. Inter alias autem condiciones bonae voluntatis una est, ut sit voluntas firma et stabilis... Tanto igitur opus exterius laudabilius redditur, et magis meritorium, quanto voluntas eius magis stabilitur in bono* » (Op. 30, c. 12).

meravigliosa sorgente di grazie e di meriti ed onorano Dio più di qualsiasi altra opera (33).

Nasceva da queste considerazioni l'altissima stima che S. Tommaso aveva della vita religiosa, motivo questo non certo fra gli ultimi che hanno fatto di lui uno dei più validi campioni e dei più ardenti sostenitori e difensori della vita religiosa che la storia della Chiesa conosca.

### Lo stato di perfezione.

Nè la pratica dei consigli evangelici, nè l'emissione dei relativi voti basta a costituire lo stato religioso. E neppure basta lo stato di perfezione interiore. S. Tommaso e tutta l'ascetica cattolica nella vita spirituale distinguono tre fasi: *incipienti*, *proficienti* e *perfecti*. Vi sono degli uomini *perfecti* interiormente che tuttavia non si possono dire in *stato di perfezione*. Lo stato di perfezione, come tutti gli stati propriamente detti, è determinato da un mutamento di condizione di fronte alla società alla quale si appartiene, mutamento che deve essere caratterizzato da una *certa solennità* esteriore di fronte alla società stessa e da una *certa stabilità* (34). S. Tommaso porta continuamente il paragone dello stato di servitù, di libertà, o di matrimonio (35). Quelle dello stato di libertà o dello stato di servitù, secondo il diritto civile medioevale, erano due condizioni di vita profondamente differenti. Profondamente diversa è pure nella Chiesa la condizione dei religiosi di fronte ai non religiosi.

(33) « Ea enim quae religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quaelibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquos singulares bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad facienda omnia quae jubet in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde supposito quod religiosus secundum exigentias suae religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo vovit » (*Quodlib.*, III, a. 17 ad 6<sup>um</sup>).

(34) « Requiritur quod obligatio praedicta cum quadam solennitate fiat, sicut et caeteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam sollemnitas adhibetur » (*Ibid.*, a. 4).

(35) « Solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua

causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis ». « Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus » (II-II<sup>ae</sup>, q. 183, a. 1 c.). « Perfectio autem quae est ex voto, conditionem mutat et statum, secundum quod libertas et servitus diversae conditiones vel status esse dicuntur... Sic ergo dum aliquis Deo vovet aliquod particulare opus, puta peregrinationem aut jejunium, aut aliquod huiusmodi, non simpliciter conditionem vel statum mutavit, sed secundum aliquid tantum. Si vero totam vitam suam voto Deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem, vel statum perfectionis assumpsit » (Op. 29, c. 15). « Status pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 4. c.). « Illi statum perfectionis accipiunt qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda... hoc autem non contingit nisi per votum obligationis perpetuae qua servitus libertati opponitur » (Op. 29, c. 23). Cfr. II-II<sup>ae</sup>, a. 2, c.; II-II<sup>ae</sup>, a. 4, c.

Lo stato di perfezione interiore è tale soltanto « *per comparisonem ad iudicium divinum* », lo stato di perfezione *ufficiale* dev'essere tale di *fronte alla Chiesa* (36). Ciò che costituisce lo stato di perfezione è dunque la posizione giuridica speciale che ha il cristiano di fronte alla Chiesa, nella quale si è posto in condizione di *totale servitù*, obbligandosi ufficialmente e per sempre a servirsi dei mezzi di perfezione che sono i consigli evangelici, per raggiungere il vertice della vita cristiana ch'è di precetto per tutti. Lo stato religioso è detto da S. Tommaso una *scuola*, un *esercizio*, una *milizia* di perfezione (37). I tre voti essenziali che costituiscono lo stato religioso, sono quelli di povertà, castità, obbedienza, dei quali il principale e più essenziale, è il voto di obbedienza, poichè « *continet sub se alia vota* », e perchè per essi l'uomo offre a Dio il maggior bene che possiede: la propria volontà (38).

Dal doppio precetto della carità verso Dio e verso il prossimo sono nate nella Chiesa due tipi di istituzioni religiose: le une particolarmente sollecite della vita contemplativa (carità verso Dio); le altre consacrate alla vita attiva (amor del prossimo). Tuttavia per l'Angelico vita attiva e vita contemplativa sono altrettanto inscindibilmente unite come la carità verso Dio e la carità verso il prossimo. La vita attiva non ha senso se non come attività che comunica agli altri quanto ha appreso nella contemplazione: *contemplata aliis tradere*. E come tale comprende eminentemente la vita contemplativa ed è superiore alla stessa contemplazione. Fra le istituzioni religiose le più eccellenti sono dunque quelle che si dedicano alla vita attiva dell'insegnamento e della predicazione (39).

Non soltanto i religiosi, ma anche i Vescovi si trovano giuridicamente in stato di perfezione, sebbene in modo diverso e più sublime di quello dei religiosi. Giova un cenno anche per meglio comprendere la situazione dello stato di perfezione dei religiosi relativamente a quello dei Vescovi. Anzitutto l'ufficio episcopale è un vero *stato* perchè importa un legame perpetuo e pubblico del Vescovo con la Chiesa che gli viene affidata, da cui non può esimersi di sua volontà, ma soltanto per dispensa del Sommo Pontefice. Come

(36) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 4.

(37) II-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 1, ad 4<sup>um</sup>; a. 2 c.; 189 a. 1; « Status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis » (II-II<sup>ae</sup>, q. 188, a. 1 c.). « Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercentur oportet quod directionem aliquius sequantur, secundum cuius arbitrium instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad finem illum, quasi discipuli sub magistro » (II-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 5 c.).

(38) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 8 c.

(39) « Ex plenitudine contemplationis derivatur (vita activa) sicut doctrina et praedicatio » « ... Sicut illuminare est majus quam

lucere solum, sic majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari... Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum quae propinquissimae sunt perfectioni episcoporum... Manifestum est autem quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradere » (II-II<sup>ae</sup>, q. 188, a. 7). « Est enim perfectae charitatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, quam magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem » (*Quodlib.*, I, a. 15).

il religioso muta la sua condizione di libertà in quella di servo di Dio, così il Vescovo muta la sua condizione di libertà in quello di servo delle anime. La differenza fra lo stato di perfezione dei religiosi e quello dei Vescovi sta in questo, che il religioso tende alla perfezione, il Vescovo, nel pensiero della Chiesa, ha già la perfezione e la comunica agli altri. I religiosi sono obbligati dal voto di povertà e di obbedienza a staccare il cuore dai beni di questo mondo e a fare in tutto la volontà del superiore. I Vescovi, in virtù del loro stesso ufficio, sono tenuti a qualcosa di più della semplice povertà, perchè son tenuti a pascere i sudditi non solo spiritualmente ma anche materialmente e a dare la vita per i proprii fedeli. La perfezione del Vescovo è paragonabile alla perfezione del martirio ed è in se stessa una continua, obbligatoria disposizione al martirio per amore di Dio e delle anime. S. Tommaso interpreta strettamente la dottrina del Vangelo: « *Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis* » (Jo., 10, 11). Mentre il religioso è obbligato a tendere alla perfezione, il Vescovo è tenuto a condurre gli altri alla perfezione. Il Vescovo sta al religioso come l'*agens* al *patiens* (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 7), come il *perfector* al *perfectum* e, più chiaramente, come il Maestro allo scolaro (40).

In breve: lo stato dei religiosi è una scuola e un esercizio di perfezione, lo stato dei Vescovi è un magistero e un ministero di perfezione. La perfezione del Vescovo include eminentemente la perfezione dello stato religioso e gli obblighi episcopali includono eminentemente gli obblighi dei religiosi. Onde S. Tommaso non dubita di concludere: « *ordo igitur episcoporum perfectissimus est* » (Op. 29, c. 17). E tuttavia soggiunge che mentre lo stato religioso si deve desiderare, lo stato episcopale non « *est ambiendus* » perchè non si può desiderare senza presunzione.

Dal confronto fra lo stato religioso e quello episcopale è più facile ora comprendere la differenza che esiste fra il religioso e il sacerdote in cura d'anime. Il sacerdozio diocesano, secondo S. Tommaso, non può dirsi

(40) « *Status perfectionis duplex est, praelatorum et religiosorum; sed aequivoce, quia status religiosorum est ad acquirendam perfectionem; unde isti dictum est: si vis perfectus esse, et si vis ad perfectionis statum venire. Status autem praelationis non est ad acquirendam sibi sed ad habitam communicandam... Unde talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum: unde discipulo dicitur: Si vis addiscere intra scholam ut addiscas, magistro dicitur: lege et perface. Unde securior est status religiosorum, quia ignorantia non imputatur ei sicut praelato. Unde sicut ridiculum esset magistro quod nihil sciret, sic etc. Sed dato quod uterque faciat quantum ad eum pertinet, et bene utatur officio suo, dico quod non est comparatio, nisi sicut inter discipulum et magistrum:*

*unde in statu perfectionis est praelatus, etiam si des Eliam, vel quemcumque* » (In *Matth.*, c. 19).

« *Manifestum est majorem perfectionem requiri ad hoc quod aliquis perfectionem aliis tribuat, quam ad hoc quod aliquis in seipso perfectus sit: sicut maius est posse facere aliquem tale; et omnis causa potior est suo effectui. Idem autem apparet si quis consideret ea, ad quae utrique obligantur. Obligantur enim religiosi ad hoc quod bona temporalia deserant, et quod sub obedientia vivant, quibus multo est amplius et difficilius pro salute aliorum vitam ponere, ad quod, ut dictum est, Episcopi obligantur. Unde manifestum est graviorem esse episcopalem obligationem obligatione religiosi. Amplius in his ipsis ad quae religiosi obligantur, Episcopi quodammodo obligari videntur* » (Op. 29, c. 17).

uno stato nè per ragione del suo ufficio, nè per ragione della cura d'anime. Manca infatti in esso l'obbligo perpetuo di servitù che è proprio dello stato religioso e di quello episcopale. Il sacerdozio non è uno stato, ma una dignità, un potere di esercitare nella Chiesa un determinato ufficio (41). Soltanto per il voto di castità solenne i sacerdoti della Chiesa Occidentale sono parzialmente in stato di perfezione, ma, mancando il voto di obbedienza, non basta la semplice promessa fatta nell'ordinazione perchè la loro posizione si possa dire stato religioso. I sacerdoti possono vivere privatamente e rinunciare in qualsiasi momento alla cura d'anime, nè occorre la dispensa del Sommo Pontefice. Possono anzi lasciare la cura d'anime ed entrare in religione. Tuttavia la dignità del sacerdozio è tale che richiede una maggior santità interiore che quella del semplice religioso (42). Mentre infatti il religioso entra nello stato religioso per esercitarsi nella perfezione, il sacerdote compie un ministero che presuppone la perfezione interiore, tanto più se è loro affidata la cura di anime, perchè allora, analogamente ai Vescovi, sono tenuti a un magistero di perfezione, dato che tutti i cristiani debbono tendere alla perfezione (43).

### La vocazione religiosa.

Dopo aver distinto vocazione esteriore da vocazione interiore, perfezione esteriore da perfezione interiore, pratica dei consigli e spirito interiore dei consigli, dopo aver veduto l'obbligo di precetto che incombe ad ogni cristiano di tendere al massimo possibile di perfezione nella carità, dopo aver udito il forte richiamo dell'Angelico all'interiorità perchè la legge della carità cristiana è principalmente una legge di vita interiore, siamo ora in grado di precisare il significato e la natura della vocazione religiosa (44).

La vocazione alla perfezione cristiana è uguale per tutti: non vi sono due perfezioni cristiane distinte: una per i religiosi, l'altra per i secolari. Quanto alla sostanza della vita interiore, che è la perfezione della carità,

(41) « Per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 6 c.).

(42) « Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam status religionis; quia sicut Dionysius dicit, "monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imi-

tationem ad divina ascendere" » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 8 c.).

(43) « Ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat » (II-II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 6 c.). « Requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status » (*ibid.*, a. 8).

(44) « Sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianae vitae continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur » (I-II<sup>ae</sup>, q. 108, a. 3).



la vocazione religiosa non può essere diversa da quella dei secolari. Abbiamo già veduto che la perfezione dello stato religioso consiste soltanto in una migliore scelta dei mezzi per ottenere il fine della carità e in un impegno solenne di esercitarsi in questi mezzi. È chiaro dunque che la vocazione religiosa non deve considerarsi come qualcosa di eccezionale e di particolarmente difficile. Il difficile sta piuttosto nel rimanere nel mondo, in mezzo agli ostacoli della perfezione e raggiungere nonostante ciò la mèta. Perciò il Signore invita tutti senza eccezione a servirsi dei mezzi più sicuri e più rapidi. E chi potrebbe dire che a Roma si arriva meglio andando a piedi che andando a cavallo o in automobile? Tutti preferiscono andare in automobile che a piedi. Soltanto un'anormalità fisica o psichica obbligherà a preferire un modo di viaggiare più arduo e di fatto più pericoloso (45). Il Signore, dice l'Angelico, fa come un capitano alla presa di una città: tendete al meglio: chi entrerà in città gli sarà dato questo o quello, cioè tendete al meglio: *aemulamini charismata meliora!* (46). Chi si sente si faccia avanti: *qui potest capere capiat!* Le parole rivolte al ricco del Vangelo: « *Si vis perfectus esse vade, vende quae habes, da pauperibus et sequere me!* » (Matth., XIX, 21) si devono ritenere come rivolte a tutti i cristiani, senza eccezione, dalla bocca stessa del Salvatore (47). È la vocazione esterna universale di tutti i cristiani alla pratica dei consigli già implicitamente contenuta nel precetto dell'abnegazione e nel discorso della montagna. Secondo la concezione tomistica della vita religiosa, oggettivamente parlando, per entrare in religione non è necessaria una speciale vocazione esterna oltre quella universale, contenuta nel Vangelo (48). Nessun'altra dote sembra richiedere S. Tommaso da chi entra in religione se non il desiderio della perfezione e una certa (normale) fermezza di volontà, fermezza che si può ottenere con la preghiera (49). Si direbbe che l'Angelico ragioni così: chi può il più può anche il meno. Chi si sente di fare la strada più difficile, deve sentirsi di fare la strada più facile; chi si sente capace di giungere con mezzi meno adeguati, si sentirà, naturalmente, di

(45) *Quodlib.*, V, a. 19.

(46) « *Facit Dominus sicut facit dux in exercitu, qui quando est capienda civitas, dicit: qui intrabit civitatem, dabitur ei hoc vel illud, sicut dicit David Joab. Sic qui potest capere et continere capiat et non retrahat se. Apostolus I, Cor., XII, 31: Aemulamini charismata meliora* » (In Matth., c. 19).

(47) « *Sic igitur consilium adolescenti a Domino datum sic est accipiendum, ac si omnibus ex ore Domini proponeretur* » (Op. 30, c. 9).

(48) « *Consilia quantum est de se sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod aliquibus expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hoc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens semper facit*

*mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum* » (I-II<sup>ae</sup>, q. 108, a. 4 ad lum).

(49) « *Sed quid est hoc quod dicit: Qui potest capere capiat? Aut enim potentia naturalis; et sic nullus potest; aut potentia gratiae; et sic quilibet potest, quia dicitur Luc. XI, 9: Petite et accipietis. Item gratia Dei omnia potest* » (In Matth., c. 19).

« *Dico quod hoc potest includit potestatem voluntatis: est enim voluntas firma et infirma. Constat autem quod homo cum habet voluntatem firmam, non timet multos impulsus; sed quando non, ex facili impulsu labitur* » (In Matth., c. 19).

« *Qui potest per firmitatem voluntatis capere capiat et non a natura sed a Deo* » (Ibid.).

giungere con mezzi più adeguati. Chi se la sente di raggiungere la perfezione cristiana, restando fra gli scogli del mondo, sarà tanto più capace di raggiungerla per mezzo dei consigli evangelici. Ecco perchè non è necessario un esame di dieci dottori per esaminare se vi sia o non vi sia la vocazione religiosa: vi è per tutti i normali. L'esame se mai consisterà nel vedere se vi sia o non vi sia la normalità fisica, psichica, spirituale sufficiente per adempiere gl'impegni dello stato religioso. Per questo bastano i mezzi ordinari quali sono il direttore spirituale o qualche altra persona santa e timorata. Sono esclusi i parenti, che in questo caso sono i nemici dell'uomo, e le persone ancora imbevute della *sapientia carnis* e *sapientia mundi* diametralmente opposta alla *sapientia crucis*. Per l'osservanza degli obblighi contratti con i voti religiosi è necessaria la grazia come per tutti gli obblighi della vita cristiana. Si direbbe anzi che è necessaria più grazia di Dio per osservare l'obbligo della carità perfetta, in mezzo al mondo che non nello stato religioso. La necessità della grazia per percorrere la via della perfezione è un principio che vale universalmente per tutti i cristiani tanto più quando si rimane nel mondo. Quando poi alla vocazione esterna universale s'aggiunge la vocazione interna particolare e personale che consiste nell'inclinazione alla vita religiosa, si debbono rompere tutti gl'indugi e correre in religione senza cercare consigli umani: Dio stesso ha parlato interiormente e non si cerchi altro. Questa inclinazione interiore non è affatto nulla di straordinario perchè nei giusti « *instinctus Spiritus Sancti* qui est in eis, est proprius eorum spiritus » (*In Ep. ad Calat.*, V, lect. 6). Una tale attrattiva non può non essere da Dio. Si deve seguire subito anche dato, non concesso, che venisse dal diavolo (50).

La vocazione interiore alla vita religiosa è senza dubbio l'offerta di una speciale grazia di Dio, una mozione interiore dello Spirito Santo che ha tutti i caratteri della vocazione interiore alla fede di cui abbiamo già detto. E' un dono assolutamente gratuito, personale, misterioso, che Dio fa all'uomo, un modo di facilitargli ed assicurargli l'eterna predestinazione. Se non c'è da temere d'entrare in religione quando si abbia la normale capacità di osservare i comandamenti e si abbia retta intenzione, tanto meno si deve esitare quando vi sia la vocazione interiore (51).

La vocazione religiosa presenta molta analogia con la vocazione alla fede. La vocazione esteriore alla fede è affatto universale (*Deus cult omnes*

(50) « *Detur ergo quod diabolus aliquem incitet ad religionem intrandam, hoc opus bonum est, et bonis angelis congruum, unde non est periculum si quis ei in hoc consentiat, sed vigilandum erit, ut ei resistatur cum ad superbiam vel alia vitia incoeperit ducere* » (*Op.* 30, c. 9).

(51) « *Quicumque Spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei... Non autem agitur impetu Spiritus Sancti, qui resistit vel tardat. Est ergo proprium filiorum Dei, ut impetu gra-*

*tiae agantur ad meliora non expectato consilio* » (*Op.* 30, c. 9).

« *Est autem et alius modus quo Deus interiori homini loquitur, secundum illud Psalm. 84, 9: Audiam quid loquatur in me Dominus Deus; quae quidem locutio cuilibet exteriori proponitur... Si igitur voci conditoris exteriori prolatae statim obediendum esset, ut dicunt, multo magis interiori locutioni, qua Spiritus Sanctus mentem immutat, resistere nullus debet, sed absque dubitatione obedire* » (*Op.* 30, c. 9).

*homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire!*) ma non diviene efficace senza la vocazione interiore che consiste nella mozione dello Spirito Santo. Parimenti la vocazione esterna alla vita religiosa è affatto universale, ma non diviene efficace senza la vocazione interiore che consiste nell'ispirazione interiore dello Spirito Santo. Per abbracciare la fede il Signore non richiede altro che la libera accettazione della medesima; per abbracciare la vita religiosa basta la libera accettazione della tendenza alla perfezione senza limiti alla quale tutti i cristiani sono chiamati. E come la vita della fede e della grazia non è altro che lo sviluppo e il perfezionamento della vita naturale (*gratia naturam non destruit sed perficit!*) e tanto più la vita naturale dello spirito è perfetta, tanto meglio l'uomo ha le disposizioni necessarie per accettare la fede e ricevere la grazia, così tanto più normale e perfetta è la vita cristiana in un'anima, tanto più è disposta alla vocazione religiosa, poichè la vita religiosa non fa altro che sviluppare e perfezionare la normale vita spirituale del cristiano.

Di qui appare inspiegabile il rifiuto della vocazione interiore alla vita religiosa, senza il rifiuto, per lo meno implicito, della tendenza illimitata alla perfezione, alla quale tutti i cristiani sono tenuti. Accettare la vocazione interiore alla vita religiosa significa accettare di sviluppare la carità interiore. Rifiutarsi di tendere alla perfezione è rifiutare l'essenza del cristianesimo. Se ciò possa essere senza gravame di coscienza giudichi ognuno. Soltanto l'ignoranza, nella misura in cui fosse incolpevole, o altri motivi contingenti, possono sminuire la colpa.

Parafrasando l'espressione scritturale della volontà salvifica universale si potrebbe dire: *Deus vult omnes christianos ad perfectionem charitatis venire!* E poichè il mezzo più sicuro, più facile, più rapido, è la pratica dei consigli e della vita religiosa, vorrebbe che tutti li abbracciassero e invita tutti, senza eccezione, a prendere questo mezzo per raggiungere la mèta. I motivi poi che attardano la massa dei cristiani (non era così nella Chiesa primitiva!) nella vita del mondo, apparentemente più comoda, sono, analogamente, i medesimi che trattengono la massa degli uomini fuori della fede. Agli avversari che, diffondendo la diabolica e pestifera dottrina « *retrahentium homines ab ingressu religionis* », barricavano di fatto i conventi impedendone l'entrata con ogni mezzo, S. Tommaso risponde, Vangelo alla mano, con un potentissimo « *compelle intrare!* » che fa eccezione soltanto per gli anormali. Entrino i fanciulli affinchè possano conservare immacolata la stola dell'innocenza e addestrarsi presto nei precetti per mezzo dei consigli, entrino i peccatori se vogliono fare rapida penitenza dei peccati, per mezzo dei voti religiosi, che contengono, nell'olocausto totale di sè, la più sublime e profonda forma di penitenza, entrino i neoconvertiti alla fede se vogliono fare rapidi progressi nella carità (52). A proposito dei fanciulli, dice essere ottima cosa che i parenti li affidino fin da piccoli ai mo-

(52) *Op. c.*, 3, 4, 5.

nasteri per la loro formazione cristiana (53). Coloro poi che entrano fin da giovani nei monasteri sono, secondo un pensiero di Sant'Anselmo, che S. Tommaso fa suo, da paragonarsi agli angeli. È cosa buona obbligarsi con voto ad entrare in religione ed è lecito e meritorio attirare con ogni mezzo (salvo l'inganno o il contratto) i giovani alla vita religiosa, purché si faccia con retta intenzione, avendo in vista unicamente il loro bene spirituale. È lodevole e molto meritorio indurre i cristiani ad abbracciare la religione, quando si abbiano mire soprannaturali (54).

Gli avversari, capovolgendo il rapporto fra precetti e consigli, tenevano lontano i giovani e i cristiani in generale dall'entrata in religione, fondandosi sopra un'opinione « *errore plena* ». S. Tommaso li combatte a fondo non accontentandosi di una sterile polemica, ma riportando la questione nei suoi giusti termini. Non sono da scoraggiare quelli che entrano in religione, dove hanno ogni facilità di osservare quello che tutti debbono osservare, sono da scoraggiare piuttosto quelli che arrischiano il raggiungimento della vetta della perfezione cristiana, attraverso le vie insidiose e le fragili attrezzature della vita cristiana nel mondo. Tutta la classica polemica di S. Tommaso presente nei tre celebri opuscoli sulla vita religiosa è imbastita su questo motivo centrale, che ci sembra d'avere sufficientemente illuminato nei paragrafi che precedono.

Da queste premesse si può facilmente dedurre come non sia facile trovare dei motivi per abbandonare la religione una volta abbracciata, com'è facile invece motivare l'entrata e la perseveranza nella medesima. S. Tommaso spalanca le porte a chi vuol entrare, non a chi vuol uscire. Ma in questo modo siamo già entrati nella questione più viva dell'attuale dibattito sulla vocazione.

### **Obbligatorietà della vocazione.**

La soluzione di questo problema l'abbiamo già raccolta come conseguenza della natura stessa della vocazione cristiana considerata in relazione ai consigli: è impossibile rifiutare la vocazione interiore religiosa senza rinunciare implicitamente alla perfezione cristiana. È questa la chiarissima risposta di S. Tommaso nel commento al classico caso del Vangelo. Il rifiuto di seguire il consiglio di Gesù accusava nel giovane ricco un'indisposizione interiore circa la perfezione della carità obbligatoria per tutti.

(53) « Illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmitus tenemus... Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodammodo praemuniendi in exercitio consiliorum » (*Quodlib.*, IV, a. 23 c.). « Licet (pueri) ante pubertatis annos profiteri non possint, pos-

sunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem » (II-II<sup>ae</sup>, 189, a. 5). « Obligari ex voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile » (II-II<sup>ae</sup>, 189, a. 2 c.).

(54) « Inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur » (II-II<sup>ae</sup>, 189, a. 9).

L'Angelico sulla base della tradizione patristica fa questo dilemma: o il giovane non aveva osservato il precetto della carità oppure l'aveva osservato imperfettamente. Nel primo caso egli mentiva, nel secondo caso si rifiutava di tendere alla perfezione. In ambedue i casi il rifiuto di seguire il consiglio intaccava il precetto della carità ed era gravemente colpevole. Solo così si spiegano la tristezza con cui il giovane si allontanò e le gravi parole che ebbe il Redentore circa la possibilità che i ricchi si salvino.

L'Aquinata recensisce le due opinioni: quella di Origene e di S. Gerolamo, che ritengono il giovane aver mentito, e quella di S. Giovanni Grisostomo, che ritiene aver detto il vero. Nel primo caso peccava mortalmente per l'inadempienza del precetto, nel secondo per il rifiuto di tendere alla perfezione, a cui tutti sono obbligati (55). Sebbene S. Tommaso richiami sempre espressamente le due diverse opinioni, sembra dare la preferenza alla prima, che sottintendeva l'inadempienza del precetto almeno « *quantum ad interiorem actum* », cosa chiaramente accusata dal giovane nel fatto di non sentirsi di distribuire i suoi averi ai poveri nonostante fosse ricchissimo. È la sua spiegazione preferita, riportata diverse volte, con le stesse parole di Origene (56).

(55) « Sed quid est? Nonne tenetur homo ad meliora? Dico quod distinguendum est, quod melius est quantum ad actum, vel quantum ad affectum. Non tenetur ad meliora quoad actum, sed quoad affectum, quia omnis regula et omnis actus determinatur ad finitum et certum: et si tenetur ad melius, tenetur ad incertum. Unde quantum ad actus exteriores, quia non tenetur ad incertum, non tenetur ad meliora; sed quantum ad affectum, tenetur ad meliora. Unde qui non semper vellet esse melior, non posset sine contemptu velle » (In Matth., c. 19).

(56) « Secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, perti- nens ad interiorem actum, scilicet: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Unde Origenes dicit super Matthaeum: *Scriptum est in Evangelio secundum hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei, Vade et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: feci legem et Prophetas? Scriptum est enim in Lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum: et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos. Impossibile est enim implere praedictum*

*mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum qui dicit super Matth.: Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complexset, quomodo postea audiens: Vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis abiisset?* Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: Diliges proximum tuum sicut teipsum, dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod sibi non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus corporalibus proximorum ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus, observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur » (Quodlib., IV, a. 24, ad 1 um.).

« Hieronimus dicit quod mentitus est: quod patet, quia ante hoc immediate praecedit, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Si sic dilexisset, non abiisset tristis, cum Dominus dixit: *Vade et vende omnia*



Nell'ipotesi più benigna di S. Giovanni Grisostomo S. Tommaso dà una spiegazione in tutto coerente con la sua concezione della perfezione cristiana e della natura della carità. Il giovane aveva osservato solo *imperfettamente* il precetto della carità; la natura della carità esclude ogni limite ed esige una volontà sempre tesa verso il meglio, verso il più perfetto. Rifiutandosi di eseguire la divina chiamata il giovane del Vangelo accusava d'essere indisposto a tendere verso il meglio. Il rifiuto esteriore rivelava l'indisposizione interiore. La vocazione del Redentore, che non era soltanto esteriore, ma anche interiore, urtava contro l'indisposizione interiore e provocava il dramma: « *abiit tristis* » (57). E S. Tommaso nella Catena aurea in S. Matteo riporta l'espressione di S. Gerolamo: « *haec est tristitia quae ducit ad mortem* ». Nella severità delle seguenti parole di Gesù: « è più facile che un cammello entri per la cruna d'un ago che un ricco nel Regno dei Cieli », è evidente l'apprensione del Cuore del Redentore circa la sorte futura di chi aveva osato opporre un rifiuto al Suo invito. S. Tommaso commenta l'analogia del cammello e della cruna dell'ago come espressione dell'impossibilità che un ricco entri nel Regno dei Cieli (58).

Non sembra mai possibile il caso che un rifiuto alla vocazione interiore alla vita religiosa vada insieme con il sincero desiderio di tendere alla perfezione. Sono due cose incompatibili. Chi desidera sinceramente pervenire a una mèta lontana si reputa fortunato quando viene invitato a prendere

*quae habes et da pauperibus* » (In *Matth.*, 19).

« Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvum potest. Nam hoc praeceptum: *diliges proximum tuum sicut teipsum*, dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur » (*Quodlib.*, IV, a. 24 ad 1<sup>um</sup>).

« Chrysostomus dicit quod verum dixit quod legalia servaverat et confirmatur per illud quod habetur in *Marco*, c. X, 21, quod cum *intuitus esset eum Jesus, dilexit eum*; quod non fecisset nisi bonus esset. Est enim duplex via: una sufficiens ad salutem; et haec dilectio Dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine, secundum quod

habetur *I Cor.*, VIII, 3: *Qui diligit Deum, cognitus est ab eo*; et hanc servaverat: alia est perfectionis ut diligere proximum cum sui detrimento; et hanc non servaverat; ideo cum nuntiata fuit ei, *abiit tristis*. Prima non fuit contentus; ideo petiit, quid mihi deest adhuc? Quilibet tenetur sibi facere hanc quaestionem, secundum quod dicitur in *Psal.*, 38, 2: *Notum fac mihi, Domine finem meum, et numerum dierum meorum quis est, ut sciam quid desit mihi*. Ipse enim solus scit quid desit nobis. *Imperfectum meum viderunt oculi tui* (*Ps.*, 138, 16). In *Matth.*, c. 19.

(57) « Vox Christi virtutem quandam habebat ut non solum exterius, sed etiam interius cor moveret ». « ... Non enim vox Christi solum exterioribus dicebatur, sed fidelium interiora ad eius inflammabat amorem » (In *Joan.*, I, lect. 16, n. 1).

(58) « Supra Dominus dixerat quod divitem erat difficile intrare in regnum caelorum; hic quod impossibile, sicut impossibile est quod camelus per foramen acus transeat: unde accipite divitem, qui habet divitias et non amat, difficile est; illum autem qui amat, et in eis confidit, impossibile est intrare in regnum caelorum » (In *Matth.*, XIX, 24).

un mezzo che renda più facile, più sicuro, più spedito il cammino. Rifiutare una simile offerta sembra difficilmente spiegabile, in se stesso, e offensivo verso l'offerente.

Un altro argomento che conferma l'obbligatorietà della vocazione, secondo S. Tommaso, l'abbiamo dal fatto che l'Angelico ritiene vituperevole o offensivo a Dio (una resistenza allo Spirito Santo) il differire la chiamata, anche per brevissimo tempo. Quando si fa sentire la voce interiore di Dio bisogna ubbidire immediatamente, senza indugiare a consultare gli uomini su cose già chiarite da Dio stesso. Se è colpevole il ritardo, è più colpevole il rifiuto. Non si può sfuggire a questa logica conseguenza. Non soltanto dunque è obbligatorio seguire la vocazione, ma è obbligatorio seguirla immediatamente, senza por tempo in mezzo, senza accampare scuse e pretesti. Se è colpevole, in misura più o meno grave qualsiasi resistenza interiore allo Spirito Santo, perchè sempre una disobbedienza, una resistenza alla grazia, non vi può esser dubbio sulla colpevolezza che implica il rifiutare la vocazione interiore. Secondo S. Tommaso la vocazione interiore si fa sentire con chiarezza perchè lo Spirito Santo ammaestra l'uomo e lo illumina circa quel che deve dire e quel che deve fare (59). Lo Spirito Santo nei giusti della nuova legge è il loro stesso spirito. Tuttavia S. Tommaso ammette che specialmente i giovani si consiglino. Rifacendosi all'esempio di S. Benedetto che, ancor fanciullo, fuggì lontano dalla sua nutrice e andò a consultarsi sulla questione della vocazione con il monaco Romano, insinua abbastanza chiaramente che dobbiamo consultarci con persone sane e timorate. Non mai con i parenti che in questo sono i primi nemici dell'uomo, ma nemmeno con uomini carnali, privi della sapienza di Dio, ricchi soltanto della sapienza del mondo.

L'obbligatorietà della vocazione si deduce pure facilmente dal posto che ha nel piano della predestinazione e dalla connessione con la grazia. Ogni grazia è connessa con ogni grazia, ogni colpa con altre colpe. Non meno evidente diviene l'obbligatorietà della vocazione se abbiamo presenti i rapporti che intercorrono fra Dio Persona, Creatore e Santificatore e la creatura. Sarebbe di molto aiuto a comprendere meglio il problema dell'obbligatorietà della vocazione la teologia dell'azione dello Spirito Santo nell'anima, alla quale S. Tommaso tanto frequentemente si richiama citando il notissimo passo paolino: « *qui Spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei* ». Tuttavia il punto nevralgico della questione, secondo il pensiero dell'Aquinate rimane sempre l'esatta determinazione dei rapporti che articolano il precetto della carità e i consigli, come strumenti facilitanti appunto il con-

(59) « Spiritus autem sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere... Cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum ut humanum requirat con-

silium, sed statim homo impetum Spiritus Sancti sequi debet » (Op. 30, c. 9). « Non est ergo laudabile sed magis vituperabile, post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel Scripturis factam differre, et quasi in dubiis consilium quaerere (ib.). »

seguimento della perfezione della carità, previa precisazione dell'obbligatorietà universale della perfezione cristiana senza limiti di gradi.

Gli antichi nemici della vita religiosa svuotavano i conventi rendendoli praticamente inaccessibili, i « liberisti » di oggi li svuotano uguagliando la vita religiosa a quella del secolo. L'indifferenza totale circa il seguire o meno la vocazione religiosa presuppone che si possa con la stessa facilità di raggiungere la perfezione della carità cristiana tanto nel convento quanto fuori. Perchè allora dovrei rinchiudermi fra quattro mura, perchè dovrei rinunciare alle attrattive che la vita del mondo presenta? Senza dubbio S. Tommaso contro una simile posizione avrebbe usato una forza di linguaggio non meno veemente di quella usata nei confronti degli avversari di allora. Senza dubbio troverebbe anche questa nuova opinione « *errore plena* », se non altro perchè scaturisce da una falsa concezione della vita religiosa, la quale non sarebbe una via più facile, più sicura, più spedita, per raggiungere la meta che ogni cristiano deve raggiungere, ma al contrario una via più difficile, più penosa, del tutto eccezionale e per nulla necessaria alla salvezza individuale.

Quanto sia falsa una simile opinione appare chiaro da quanto finora siamo venuti esponendo.

### **La vocazione sacerdotale.**

Precisata la vocazione religiosa, rimane ora facile cogliere la differenza che vi è fra vocazione religiosa e vocazione sacerdotale. Premesso che, in quanto vocazione interiore, anche la vocazione sacerdotale ha le medesime proprietà della vocazione alla fede e della vocazione religiosa, bisogna riconoscere che la vocazione al sacerdozio ha una fisionomia del tutto particolare e profondamente diversa. Come sono due cose radicalmente diverse lo stato religioso e la dignità sacerdotale, così sono due cose radicalmente diverse la vocazione allo stato religioso e la vocazione al sacerdozio. Lo stato religioso non presuppone una particolare perfezione, ma soltanto il desiderio sincero di raggiungerla con l'osservanza dei consigli evangelici. Il religioso non viene elevato a un particolare gradino gerarchico del Corpo Mistico, ma si colloca soltanto in una via diversa da quella del secolo. Il sacerdote è invece collocato su un gradino gerarchico nettamente superiore a quello dei semplici fedeli: è una dignità un potere che fa di chi lo possiede un ministro e un maestro di vita cristiana. Il sacerdote, per usare il modo di parlare dell'Angelico, *se habet ad caeteros fideles sicut agens ad patiens, sicut perfectior ad perfectum, sicut magister ad discipulum*. L'analogia che S. Tommaso stabilisce fra stato episcopale e stato religioso potrebbe valere assai bene per precisare la differenza che corre fra stato laicale e stato sacerdotale. Se poi il sacerdote è in cura d'anime, l'analogia diviene ancor più stretta. Il sacerdozio non è dunque uno *stato*, ma un *grado*, un *potere*; non

un esercizio di perfezione, ma la capacità di compiere un alto ufficio che implica una perfezione superiore a quella dei semplici fedeli, sia religiosi che laici. Solo nella Chiesa Occidentale il voto solenne di castità pone il sacerdote in un parziale stato di perfezione, perchè si tratta di un vincolo solenne e perpetuo dal quale soltanto può essere dispensato dal Sommo Pontefice. Ma lo stato religioso, in senso proprio, comprende necessariamente il triplice sacrificio della povertà, della castità, dell'obbedienza, cosa che nel sacerdozio semplice non si verifica. Nel Vescovo il vincolo perpetuo con le anime a lui affidate implica eminentemente, come abbiamo già veduto, i voti di povertà e di obbedienza. Non così il semplice sacerdozio diocesano. È questa la chiara dottrina di S. Tommaso.

La perfezione ch'è richiesta dal sacerdote non è una perfezione sostanzialmente diversa da quella ch'è richiesta dai semplici fedeli e dai religiosi, ma un grado superiore della medesima. Non sembra che siano richieste delle doti al tutto singolari. Quanto a vita spirituale si richiede che il candidato abbia, in grado superiore, le doti spirituali che deve avere ogni buon cristiano. La vocazione sacerdotale, a differenza della vocazione religiosa, non è offerta alla massa dei fedeli, ma solo ad alcuni gratuitamente scelti da Dio per mezzo del Superiore ecclesiastico. Qui è sempre necessaria, oltre la vocazione interiore, anche l'esplicita vocazione esteriore. San Tommaso ne dà una profonda ragione filosofica: chi entra nel sacerdozio sale nei gradini della scala gerarchica. La vocazione al sacerdozio implica un'elevazione, un'ascesa a un livello superiore che supera la semplice vita cristiana. Ma sarebbe contro la natura che un essere potesse elevarsi da se stesso al di sopra del proprio livello naturale. Non può salire se non con l'aiuto del superiore in dignità. Di qui conclude l'Angelico, la necessità di una formale chiamata del Vescovo. Non basta la vocazione interiore, è necessaria la vocazione esteriore di chi fa le veci di Dio (60).

Sebbene la vocazione sacerdotale sia radicalmente distinta dalla vocazione religiosa ed abbia maggiori esigenze, è chiaro che, a voler trarre le conseguenze da quanto s'è detto sulla natura della vita cristiana in generale e di quella religiosa in particolare, nessuno dovrebbe ambire maggiormente l'entrata in religione quanto il sacerdote, il quale come tutti i fedeli è tenuto a tendere al massimo della perfezione cristiana, ma più che tutti i fedeli è tenuto ad avere un alto grado di perfezione interiore per cui sono un eccellente aiuto i consigli evangelici. Ecco perchè la Chiesa permette sempre ai sacerdoti, anche in cura d'anime, l'entrata in religione e propugna di fatto per tutti i sacerdoti la realizzazione degli ideali della vita religiosa.

Sebbene, come abbiamo veduto, le doti che deve avere un candidato

(60) « Hoc est enim contra naturam quod aliquid perducatur se ad statum altiore sua natura, sicut aer non facit seipsum ignem sed a superiore... Tales ergo assumi debent

qui non se ingerunt.. Christus factus est pontifex non a se sed a Deo » (*In Ep. ad Hebraeos*, V, lect. 1).

al sacerdozio non siano diverse, se non nel grado, dalle doti che deve avere ogni buon cristiano, tuttavia sia S. Tommaso, nel commentare la vocazione degli Apostoli, fa continuamente menzione dell'obbedienza come dote principale che debbono avere coloro che si associano a Gesù Cristo nel ministero della salvezza degli uomini. L'obbedienza è intesa anzitutto come prontezza e docilità nel seguire la vocazione interiore alla prima chiamata di Gesù, e per estensione naturale, come corrispondenza allo Spirito Santo. « *Obedientia necessaria est ei qui conversus est ad Christum per fidem* » (In Joan., I, lect. 15). Dopo l'obbedienza, la generosità: « *Invitantur sitientes, unde dicit: si quis sitit veniat ad me et bibat... Ideo enim sitientes vocat quia tales sunt qui desiderant Deo servire* » (In Joann, VII, lect. 5, n. 2). Obbedienza e generosità sono due doti che sempre s'accompagnano e non possono andare disgiunte senza perdere il proprio significato. L'obbedienza e la generosità sono a loro volta le disposizioni preparatorie di quella dote essenziale, senza la quale non vi può essere autentica vocazione sacerdotale che è la retta intenzione (61).

Il Signore nel chiamare gli Apostoli li esamina specialmente sulla retta intenzione. Come potrebbero andare d'accordo profonda adesione e familiarità con Gesù Cristo, qual'è e deve essere la vita del sacerdote e la mancanza di retta intenzione? Forse all'origine di tanti fallimenti bisogna mettere il difetto di questa qualità, essenziale per chi intende servire Iddio. La retta intenzione sta nell'esser mossi unicamente dal desiderio di beni spirituali, della gloria di Dio e la salvezza del prossimo. Solo a questo patto è possibile la totale adesione a Cristo ch'è l'ideale della perfezione sacerdotale.

È facile dedurre di qui l'importanza che ha la santificazione dei candidati al sacerdozio. Molto più che i semplici religiosi e fedeli son tenuti per dovere al vertice della perfezione cristiana che sta in quella somma « *munditia cordis et mentis* » che soltanto si ottiene con la pratica almeno interiore dei consigli evangelici e che è condizione indispensabile per ascendere alle più sublimi altezze della carità verso Dio e il prossimo, fine supremo della santità cristiana e sacerdotale. Posta la vocazione interiore ed esteriore del Vescovo, l'obbligatorietà di seguirla vale, e con maggior ragione come per quella religiosa.

(61) « *Examinat autem eos specialiter de intentione: sequentium namque Christum non eadem intentio est: quidam enim eos sequuntur propter bona temporalia; alii vero propter bona spiritualia: et ideo quid isti intendant Dominus quaerit* » (In Joan., I,

lect. XV, n. 3). « *Illi qui in recto fine intentionem constituunt, non intendunt quod sibi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant* ». Et hoc totum propter gloriam Dei recte operantur (In Matth., XXIV, 4).



## Conclusione.

La dottrina tomista della vocazione religiosa ha dunque profonde connessioni con le più alte dottrine teologiche e filosofiche del cristianesimo. Non si può trattare della vocazione senza richiamare la creazione che è la prima vocazione presupposta in ogni susseguente vocazione; non si può trattare della vocazione senza connetterla con il dogma della predestinazione, di cui la vocazione in genere è il momento dell'esecuzione; non si può trattare della vocazione religiosa senza richiamarla anzitutto alla vocazione cristiana alla perfezione, al cui servizio è interamente subordinata; non si può trattare della vocazione, senza richiamare il problema della grazia, perchè la vocazione è una grazia ed ha tutte le caratteristiche proprie della grazia. Nel risolvere la questione dell'obbligatorietà non bisogna mai dimenticare tutte queste complesse articolazioni di dottrine, che in diversi modi fanno sentire i loro riflessi sulla natura della vocazione.

Lo studio della vocazione in S. Tommaso è anzitutto un invito a una più seria impostazione dottrinale del problema. Le dottrine teologiche del cristianesimo formano un insieme organico dal quale non si può divellerne una senza falsificarne il significato, se non si tiene presente la connessione più o meno esplicita che la vincola con tutte le altre. Lo studio della vocazione in S. Tommaso, continuamente illuminato da innumerevoli citazioni scritturali e patristiche, è un invito a studiare la questione nella Sacra Scrittura e nella tradizione dei Padri: non è un problema d'oggi, non sono necessarie soluzioni originali e nuove: è necessario invece studiare la soluzione che la Chiesa n'ha sempre dato sull'esempio di N. S. Gesù Cristo e sulla scorta del ricchissimo patrimonio dottrinale cristiano.

In particolare poi la determinazione dei rapporti fra vocazione cristiana e vocazione religiosa, così magistralmente risolta dall'Angelico, contiene un invito e un suggerimento a precisare accuratamente i rapporti fra ascetica e morale di cui non è facile, nell'odierna manualistica, trovare un'impostazione e una soluzione soddisfacente. Si potrebbe esprimere questo rapporto con un'analogia: come stanno fra loro consigli e precetti, così stanno fra loro ascetica e morale. Come i consigli sono totalmente subordinati ai supremi precetti della carità cristiana, così l'ascetica è totalmente subordinata alla morale, purchè la morale sia, come dev'essere, interamente dominata dai due supremi precetti della carità di Dio e del prossimo. L'ascetica di conseguenza non sarà più considerata come qualcosa ulteriore, di accessorio, di estraneo, alla morale, ma come la scienza dei mezzi necessari per la pratica dei precetti evangelici, come qualcosa d'inscindibilmente connesso con la morale così come l'abnegazione è connessa con la carità.

Un ultimo suggerimento siamo invitati ad accogliere ed è la fondazione metafisica dei precetti della carità. Non è possibile intendere il significato

dei precetti dell'amor di Dio e del prossimo senza partire dalla natura dell'amore in generale e dell'amor di Dio in particolare. E uno dei casi in cui l'ordine naturale e quello soprannaturale s'incontrano e s'illuminano a vicenda. Quello che vuole la carità cristiana, a prescindere dal peccato originale, lo vuole prima la ragione nell'ordine naturale. La creatura, per il fatto stesso d'essere creatura, tende, per suo naturale istinto, ad amare il Creatore più che se stessa, a donarsi, a sacrificarsi per Colui dal quale ha ogni sua perfezione.

S. Tommaso d'Aquino ha detto sull'amor di Dio cose di tale profondità e bellezza che non sarebbe fuori luogo denominarlo *Doctor Charitatis*.

LUIGI BOGLIOLO

## LA DOTTRINA DELLA VOCAZIONE NEL VEN. NICOLAO DE ARGENTINA

### I — Presentazione dell'Autore.

Molti, e non a torto, si domanderanno chi sia questo scrittore pressochè ignoto, e perchè si sia voluto illustrare la sua dottrina a riguardo della vocazione.

Il PEZIO nella sua *Bibliotheca Ascetica* così ne parla (1), facendone la presentazione: « Celeberrimus pietate atque doctrina hic vir saeculo xv fuit, cuius tamen nunc nomen nec apud ullum quidem scriptorum ecclesiasticorum nomenclatorem reperitur ».

Oggi non si potrebbe più ripetere tale asserzione perchè lo si trova nel *Nomenclator Literarius* dell'HURTER, vol. II, c. 1089, sotto il nome di « Nicolaus Kempf de Argentina », e nel *Kirchenlexicon*, vol. IX, c. 338, alla voce « Nicolaus von Strassburg » (Nicolaus Kempf de Argentina) O. Cart., da non confondersi coll'altro « Nicolaus von Strassburg » O. P. nominato alla colonna 336.

Egli nacque a Strasburgo nel 1397, si laureò ed insegnò filosofia all'Università di Vienna, e nel 1440 abbandonò la cattedra e si fece certosino. L'anno seguente fu eletto priore nella stessa certosa di Gaming (Bassa Austria) dove aveva professato, poi passò a reggere la certosa di Geirach nella Slavonia. Fu priore per circa trent'anni. E dopo aver scritto almeno trentasei opere, il cui elenco si trova nella suddetta *Bibliotheca Ascetica* (2), centenario si addormentò nel Signore il 20 novembre 1497.

Figura quindi di primo piano nell'ordine certosino, di lunga esperienza per la sua vita di studio e di ministero, che come scrive in un suo elogio un

(1) R. P. BERNARDI PEZII, *Bibliotheca Ascetica Antiquo-Nova*, Ratisbonae, Sumpti-

bus Joannis Conradi Pezii, 1724, vol. IV, Praefatio b.

(2) *Idem*, praefatio b 3.

anonimo, parlando del *Dialogo de recto studiorum fine* di cui ci occuperemo: « Neque in hoc tractatulo usus multis auctoritatibus Patrum, voluit potius experientia uti, quae rerum magistra est, quamque probavit in Ordine per quinquaginta annos et amplius, in officiis frequenter, cum laboribus studiose, ut diligens pastor ac praesidens, nedum in uno conventu, sed multo, contra vitia passionesque iustitia mediante, juxta suum nomen ac statum, strenue se habens ad omnia in singulis ».

Abbiamo voluto presentare la sua dottrina sulla vocazione perchè ci pare molto chiara e profonda, e per dare un contributo a questa raccolta di studi, illustrando uno dei campioni della tesi tradizionale, quale rappresentante del sec. xv.

## II — Presentazione dell'opera.

L'opera che ci poniamo a considerare è il *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vitae saecularis vanitatibus*, che si trova nel vol. IV della *Bibliotheca Ascetica* del Pezio sopra citata (3).

Lo scopo di detta opera è chiaramente annunziato dall'autore nel prologo: « Voluntatis meae fuit atque consilii, quatenus mens tua in mari huius saeculi multis agitata fluctibus et procellis ad portum magis securum, sanctae videlicet Religionis statum, applicandi... Et ideo me et quosdam etiam me majores de hoc poenitentiae dolore saepe tactos: eo quod inscii et inexperti malorum et periculorum in hoc mari, inanibus in fluctibus maris laborantes, ad praedictum Sacrae Religionis portum securissimum applicare negleximus.

« Quapropter speciali amore ad te, o Frater, affectus, diligentius, quo potui, te avisavi. Et, quia considero me intentione mea frustratum, eo quod ad alium huius saeculi portum applicasti, iterum pro te sollicitus, et prius voce, et nunc scripto, te exhortari cogitavi, ut saltem nunc ab hac intentione mentem non deflecteres, et tamquam instabilis effectus, iterum aliam viam veniendi ad litus quaereres ».

Vuole dunque illuminare coloro che battono la pericolosa via del secolo, affinchè si rifuginò nel sicurissimo porto della vita religiosa.

Divide quindi l'opera in tre parti. Nella prima esorta a rimanere fermi nel proposito di studiare la Teologia e a non lasciarsi attrarre dalla tentazione di seguire i corsi del Diritto. Nella seconda insegna quale sia il modo più utile e meritorio di studiare. Nella terza istruisce sui principali vizi da evitarsi.

Presenta il tutto in forma di dialogo tra la Maestra (la S. Teologia) e il Discepolo, e termina il prologo dicendo: « Non ergo ego, sed Magistra illa te interrogabit et tibi respondebit: et tu tamquam discipulus, etiam

(3) *Idem*, pp. 257-492.

si fueris doctissimus et in graduum dignitate constitutus, eam audies; et ipsa solum summum Doctorem, veritatem infallibilem, Christum Dominum vocabit Magistrum, et omnes alios nominabit discipulos.

« Ipsa ergo videns te in suis scholis rariorem, tardiore, ac magis tristem, et plus solito negligentem interrogat te sic ».

### III — Il problema della vocazione.

L'argomento della vocazione è trattato *ex professo* nella parte terza, ma qualche elemento utile lo si può trovare anche nella parte seconda.

Nella seconda parte infatti dopo aver detto quale sia il metodo migliore per studiare utilmente e con merito, viene a parlare al capo XV dello studio della carità, che considera come il migliore fra tutti e che vige principalmente tra i religiosi, e poi, nel capo seguente, « della necessaria solitudine per attendere con profitto allo studio », e allora svolge l'argomento della vita religiosa, parlando soprattutto del suo ordine, illustrandone le prerogative e difendendolo dagli attacchi degli avversari.

### IV — Essenza della vocazione.

Nella terza parte dopo aver fatto l'elenco dei vizi di coloro che insegnano e che governano, tratta nel cap. XIV *ex professo* del problema della vocazione, e s'introduce così:

« DISCIPULUS: Sicut audio, ubique sunt multa pericula, quamvis homo aliis occupatus ea non consideret: et ideo non tantum curat, nec timet, sicut deberet. Vellem tamen scire utrum etiam in vita solitaria, praecipue in Monastica, essent occulta aliqua ruinae scandala in via posita? »

« MAGISTRA: Inexpertis in hac vita, quales nos sumus, non convenit multum particulariter de huiusmodi loqui, sicut de certis et expertis, ne propter inexperiencem errent, et alios in errorem tanquam caeci Duces mittant. Quamvis autem haec vita non sit sine tentationum laqueis, tamen omni statu est securior. Alioquin Magister noster non suasisset illum statum prae coeteris, nec sancti ipsum praelegissent...

« Solum autem unum scias fore secundum SS. Patres in hoc statu periculum hoc videlicet, occultare tentationes, cogitationes aut alia sibi incumbentia; et non revelare ea sua superiori, aut nolle sequi alterius iudicium: sed ambulare post proprium sensum, et sequi propriae voluntatis motum, ut dicit Climacus. Quod si in Religione existens evitat, et omnia revelat, et sui Superioris iudicio confidenter et perseveranter credit, et ipsum sequitur, non errabit: nec aliquando legitur aliquis finaliter errasse...

« Ed nunquid parva est gratia, quando Deus hominem ad talem statum elegit et vocat? Quam gratiam, non dubito, tibi saepe obtulit per Spi-



*ritus Sancti instinctum*, tamquam *per gratiam praevenientem*, te ad Religionis ingressum vocando.

« Sed cum eandem *debuisses* sequi vocationis gratiam, per liberum arbitrium, quod facere potuisses cum gratia, quam indubitanter habuisses concomitantem, recusasti. Quod si non fecisses, Deus tibi gratiam subsequentem subministrasset, qua usque ad consummationem virtutis et perfectionis in praedicto statu pervenisses, et omnia pericula, manifesta et occulta, evasisses. Sed rejecisti forte me, et sicut ego deceptus sum, ita decipisti te, quamvis in hoc statu possit nos salvos facere is, apud quem nihil est impossibile (4).

Di qui si deducono le seguenti verità:

1. La vocazione religiosa è una grazia attuale e una grande grazia attuale, perchè si riallaccia in una maniera particolare e misteriosa con la salvezza eterna, dato che lo stato religioso è lo stato più sicuro per la salvezza.

2. Questa grazia è una grazia preveniente, che viene offerta *per instinctum Spiritus Sancti*.

3. Ad essa, se non si pone ostacolo, viene annessa la grazia concomitante e quella susseguente che hanno il compito di condurre al massimo di perfezione, stabilito da Dio per ciascuno di noi.

4. L'anima è obbligata a corrispondere a questa grazia, pena il pericolo di dannazione.

5. La pena dell'incorrispondenza alla vocazione non è la dannazione, ma il *pericolo di dannazione*, dato che ci si può salvare anche in un altro stato, e ciò per l'onnipotenza di Dio.

6. Non pare fuori luogo il paragone col testo del Vangelo che dice esser più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che non per un ricco entrare nel regno dei cieli. E all'obbiezione dei discepoli: « Dunque sarà impossibile che si salvi »; il Signore risponde: « Questo è impossibile all'uomo, ma tutto è possibile a Dio » (MATT., 19, 25-26).

## V — Discernibilità della vocazione.

Questo tema viene trattato in tutto il capitolo XV il cui titolo è: « An debeat praesumi, hominem pro sui conversione a Spiritu Sancto instigare? ».

« DISCIPULUS: Precor te, quatenus lucidius velis me de hac gratia praeveniente et ad bonum instigante informare, ne credam, me instigare a gratia ad aliquod bonum, praecipue ad Religionis ingressum, quando fieret a fallacia diaboli, qui nonnunquam Apostolo attestante transfiguratur se in angelum lucis suadens bona, ut tandem possit praecipitare in majora pericula et scandala, sicut de multis legitur...

(4) *Idem*, pp. 469-471.

« Dicit etiam Magister noster: Spiritus ubi vult, spirat: sed nescis unde veniat, aut quo vadat.

« MAGISTER: Mirum est, quod de isto instinctu sive gratia praeveniente, qua homo intrinsecus movetur et stimuletur ad impletionem consiliorum Magistri nostri per ingressum Religionis; *multi quandoque etiam docti et reputati* magnam difficultatem sibi et alios faciant, an fiat bono vel maligno spiritu: et cum instigantur intrinsecus ad appetendum honores, divitias, multa beneficia, dignitates, scientias, gradus et alia huius mundi, quae Christus Magister noster fugere docuit et non appetere, nullam habent difficultatem, an ex Deo sit vel Diabolo.

« Si enim in instinctu vel instigatione ad Religionis ingressum tanta deberet esse difficultas et discussio, an ex Deo sit: tunc multo major deberet esse dubitatio, difficultas et examinatio de instigatione mentis et desiderio ad alios status saeculares magis periculosos. Et tamen nullus inquit, quando intrinsecus movetur ad promotionem in aliqua facultate, ut fiat Baccalaureus, Doctor, vel Magister, Canonicus, Plebanus vel Episcopus; an sit ex Deo et Spiritu Sancto, sicut de instinctu de Religionis proposito. Quod enim Magister noster consuluit, nunquam credendum est, quod [non] ipse potius quam diabolus ad sequendum sua consilia instigat et inducit. Quisquis enim dat alteri consilium, persuadet etiam ad prosequendum » (5).

Ad ogni modo egli dà alcune regole per discernere se questo istinto venga da Dio, prendendo lo spunto dalla vocazione di Samuele, e commentando le parole del IV libro dei Re, al capo 19 dove è detto: « Non in Spiritu Dominus, non in commotione Dominus, non in igne Dominus: Sibilus aurae tenuis, ibi Dominus ».

« In tribus primis intelliguntur triplices instinctus mentis seu motus ad bonum magnum incipiendum, qui tamen non sunt a Domino.

« Primo quando ille motus vel instigatio fit in Spiritu superbiae, vanitatis aut inanis gloriae, vel ex intentione perveniendi ad praelaturam seu dignitatem in religione, aut ad temporalia bona, ut propter bene vivere secundum carnem: et sibi non movet Dominus, sed Diabolus...

« Secundo quando illa instigatio vel stimulatio mentis sit in commotione cordis subito exorta, videlicet ex passione, et non ex mentis deliberatione, tunc etiam non est a Domino, sed potius ab homine...

« Tertio fit illa instigatio ex igne alicuius magnae tribulationis et adversitatis, propter quam quis etiam proponit sibi mutare vitam; et cessante tribulatione et aridente prosperitate cessat etiam instigatio cordis. Et sic nec ibi Dominus » (6).

E dopo aver ammesso qualche eccezione del tutto straordinaria per i casi antecedenti, conclude: « In quarto autem, in sibilo aurae tenuis, ibi Dominus. Sibilus aurae est instinctus divinae gratiae; quia illa instigatio seu instinctus sit quasi sibilus secrete in mente hominis quoad intellectum, et superiorem portionem rationis in tranquillitate et bona deliberatione exi-

(5) *Idem*, pp. 468-473.

(6) *Idem*, p. 474.

stentis. Et ibi Dominus movet, instigat, et per gratiam praevenientem vocat. De qua *vocatione praeveniente* dicit Dominus Jesus: Ecce ego sto ad ostium, et pulso. Si quis audierit vocem meam, et aperuerit januam, introibo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum » (*Apocal.*, III), (7).

Termina alfine rispondendo all'obbiezione del discepolo circa l'impossibilità del discernimento degli spiriti, fondata sulle parole: « Sed nescis unde veniat, aut quo vadat », e dice che tali parole si debbono applicare ad ogni uomo in qualunque stato si trovi, perchè nescit homo an odio vel amore dignus sit.

« Recte ergo de tali vocatione dicitur tibi: *Spiritus ubi vult spirat* suam gratiam praevenientem instigando te ad meliora: *sed nescis unde veniat*, id est, ex quibus meritis et ex qua causa spiret in te, et non in alio homine, illam gratiam praevenientem ad conversionem vitae. *Aut quo vadat* id est, quo perducatur; quia homo non potest scire finem suum, an odio vel amore dignus sit etiam quocumque statu; an damnandus vel salvandus, quamvis in uno sit longe major spes quam in altero » (8).

## VI — Grazia della vocazione.

« DISCIPULUS: Adhuc paulo plus mihi de istis gratiis prius commemoratis, scil. praeveniente, concomitante et subsequente elucides, ut melius possim in me ullaarum gratiarum processum attendere, et ad easdem me prae preparare.

« MAGISTRA: Hic brevissime tibi de istis gratiis dicam: de quibus si latius erudiri cupis, ad secundum sententiarum dist. 26 etc. recurras, ubi latissime invenies Doctorum scripta...

« Gratia ergo praeveniens in proposito non est habitus mentis, sed quidam motus, cogitatio vel instigatio, quae vocatur communiter instinctus divinus, quasi intus in mente instigans et stimulans ad aliquid, quod valet ad salutem propriam. Qualis instinctus vel motus *non potest haberi ex puris naturalibus*, sed ex dono Dei gratuito, v. gr. motus primus vel cogitatio prima detestationis peccatorum propter Dei offensam; aut motus primus vel cogitatio faciendi aliquod bonum propter Dei honorem et propriam salutem; motus timoris Dei; stimulatio interior de contemptu saeculi propter amorem Christi.

« Et sic illa gratia, sicut dixi, non est habitus, sed donum Dei gratuitum: nec pertinet ad aliquam virtutem specialem, *quia diversimode fit in diversis hominibus*, non solum motibus sed et cogitationibus. Et illa gratia nulli homini deest...

« Illa enim gratia est sicut lumen ubique paratum lucere, et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, et facientem, quod in se est, non ponendo impedimentum ».

(7) *Idem*, p. 475.

(8) *Idem*, pp. 475-476.

« Secunda gratia concomitans est gratia, quae juvat hominis voluntatem ad sequendum illam primam gratiam. *Nullus enim hominum posset sequi talem instinctum ex solo suo libero arbitrio* absque gratiae cooperantis adjutorio... Haec est omnino necessaria: de qua dicit Apostolus: Non ego, sed gratia Dei mecum ».

« Tertia gratia, quae dicitur subsequens, est gratia gratum faciens: ipsa videlicet charitas: quae vel de novo introducit vel augetur, et facit opus bonum meritorium vitae aeternae » (9).

Si può quindi concludere che il Ven. Nicolao de Argentina ritiene la vocazione una vera grazia preveniente, che non può venire che da Dio; dice infatti: « Non potest haberi ex puris naturalibus » (e d'altra parte se venisse dal demonio questi dovrebbe lasciare in essa la sua impronta, e cioè vi dovrebbe essere qualche cosa di male o nel fine o nelle circostanze).

Perciò quando qualcuno *con rettitudine d'intenzione* sente il desiderio della vita religiosa, si sente spronato ad abbandonare il mondo, è *sicuro* che tale ispirazione viene da Dio, altrimenti egli non avrebbe sperimentato in sè tale inclinazione o desiderio, o l'avrebbe sperimentato per motivi non completamente puri e retti.

Se poi di fatto egli ha dato l'assenso a tale vocazione, allora è *ancora più sicuro della soprannaturalità della sua vocazione* perchè questo atto di assenso non poteva essere emesso senza la grazia cooperante. Nullus enim hominum posset sequi talem instinctum ex solo suo libero arbitrio.

Queste conseguenze sono importantissime in ordine alla soluzione del problema della vocazione.

## VII — Mezzi per conoscere e seguire la vocazione.

Questi mezzi secondo il nostro autore si riducono a due: il timor di Dio e la preghiera.

« DISCIPULUS: Istis auditis magno desiderio appeto audire a te, qualiter me debeam habere ad illas gratias, ut non ex mea culpa aut negligentia eisdem privarer. Hoc enim valde utile et necessarium reputo esse, non solum mihi sed cuilibet Christiano, *ut sciat se ad praedictarum gratiarum infusionem ad ordinem ad salutem necessarium disponere*, et quod in se est, facere et non negligere.

« MAGISTRA: Magnam rem petis, indigentem extenso sermone, a quo excludimur huius tractatuli brevitatem et primaria huius opusculi intentione.

« Attamen, ne omnino taceam, propter materiae huiusmodi utilitatem et necessitatem breviter aliqua tibi ex Scripturis Sanctis dicam.

« I) Primo scias, quod initium dispositionis mentis ad illas gratias est timor Domini, de quo David dixit; initium sapientiae timor Domini; intellectus bonus omnibus facientibus eum. Et ubique in S. Scriptura tum Novi

(9) *Idem*, pp. 478-479.

quam Veteris Testamenti fit mentio de timore Dei. Unde Deuter. 4 dixit Deus ad Moysen: Congrega populum ad me, ut audiat sermones meos, et discat timere Deum in omni tempore, quo vivit in terra, doceatque filios suos.

« Et Tobias ab infantia filium suum Deum timere docuit, et abstinere ab omni peccato. Et sapiens in proverbii et aliis sapientialibus libris multipliciter de timore Dei sollicitavit. Et Magister noster saepe in Evangeliiis admonet ad timorem Dei, dicens: eum timete, qui potest occidere corpus et animam mittere in gehennam.

« Et ideo omni die, suadeo tibi, si vis te ad gratias praeparare, discas te in timore Dei exercitare: et praesertim, *cum senseris gratiam*, primam non excludas, nec negligas; sed Deum timeas, *ne forte tibi gratiam subtrahat* et te propter ingratitudinem in peccatis relinquat. Quibuscumque ergo modis poteris te juvare et excitare ad Dei timorem, facias: et quanto frequentius tanto melius feceris.

« II) Secundo, quod aequè necessarium est ad praeparandum se ad praedictas Dei gratias, est quotidiana Oratio ad Deum et Sanctos ejus, ut ipse te custodiat, vitam tuam dirigat, ad bona promoveat, et ad bonum finem perducatur.

« Hoc docuit filium suum ille Sanctus vir Tobias, dicens: omni tempore benedic Dominum, et pete ab eo, ut omnes vias tuas dirigat, et omnia consilia tua in ipso permaneant. Et illud etiam David in Psalmis saepe petivit. Unde dixit: Dirige Domine Deus meus in conspectu tuo viam meam: perface gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea. Dominus Protector vitae meae. Et iterum: Notam fac mihi viam, in qua ambulem: quia ad te Domine levavi animam meam...

« Talibus et similibus versiculis poteris assurgere ad Deum per affectum mentis, et devote ab ipso petere, ut te dignetur ad statum, *in quo poteris salvari, dirigere...*

« Cum ergo *percipis gratiam praevenientem*, te *ad meliora*, aut relinquendo mala, aut faciendo bona, instigantem, *praecipue ad reliquendum omnia et ad sequendum Christum per Religionis ingressum*: tunc incipe statim petere a Deo, uti, si sit pro suo honore et laude, et pro tua salute et utilitate, non cesset vocare te, gratiam illam tibi subtrahendo, sed frequentando misericorditer. Et si ita petis, et *a Deo vocatus fueris*, et *pro tua salute sit illa vocationis gratia*, tunc haud dubio majorem illam gratiam et crebriorem accipies. Qua mediante debes quaerere gratiam concomitantem, qua scilicet possis illam vocationem divinam sequi cum libero arbitrio, et omnia, quae retrahunt, vincere. Quando enim sic quaeris gratiam, ut eam sequi coneris per voluntatem, tunc invenies gratiam concomitantem. Qua obtenta incipias pulsare, ut aperiatur tibi janua spiritualis vitae, ut possis ad gratiam subsequentem intrare; quae gratia facit Deo gratum; et facit perficere id, ad quod gratia praeveniens vocavit, et quod gratia concomitans inchoavit...

« Aperi ergo primo januam cordis tui Magistro nostro Jesu Christo, dicenti (Apocal., 3) *Ecce sto ad ostium cordis tui et pulso per gratiam praeve-*



nientem. Si mihi aperueris intrabo ad te, et coenabo tecum per gratiam cooperantem. Et tandem, cum tu pulsaveris ad januam meam, introducam te in cellam vinariam, *quae praecipue invenitur in vita monastica*: et ordinabo in te charitatem. Si ergo vis, ut tibi aperiam, tu mihi primo aperias: quia si non aperueris mihi non poteris ad cellam meam introduci: *ed ita hoc tibi imputa, non mihi.*

« Quare jam finaliter intelligis; si vis ad dispositionem triplicis gratiae praedictae pervenire, *scl. tam praevenientis per instinctum bonum et internam vocationem* et instigationem, *praecipue ad abrenunciandum saeculo et ad serviendum Deo in Monasterio*; et cooperantis ad inclinandum liberum arbitrium ad illam instigationem, quam perficientis gratiae usque ad consummationem, maxime requiritur devota oratio. In qua diligenter, humiliter et devote, confidenter et constanter te exercites...: ut, si illa vocatio sit pro Dei laude et honore, et pro animae tuae salute, sua tunc gratia te adjuvet, sic ut vocantem sequi valeas et vocationem perficere.

« Et cum Apostolo dicas: *velle quidem adjacet mihi per gratiam praevenientem perficere autem non invenio*: quia sentio, *quod non est volentis* per primam gratiam, neque currentis cum secunda gratia, *sed Dei miserentis.*

« Qui *cujus vult, miseretur*, qui *scl. sequitur vocationem primae gratiae: et quem vult indurat* illum videlicet, qui gratiam praevenientem non curat, aut contemnit, vilipendit, aut amore saeculi abjicit » (10).

Da cui appare chiarissimamente come la vocazione si debba in senso proprio identificare con la grazia preveniente, egli la chiama « interna vocatio », a cui l'anima è obbligata a corrispondere non solo col prestare orecchio, ma anche col timore e con la preghiera. Timore di frustrare i disegni di Dio, preghiera per ottenere che i germi posti da Dio nel nostro cuore abbiano a fruttificare. Se noi apriamo a Lui, in questa misteriosa operazione della corrispondenza alla grazia, Lui aprirà a noi e con la grazia cooperante ci farà dare il consenso e colla grazia susseguente realizzerà in pieno in noi la nostra vocazione.

### VIII — Vocazione e salvezza eterna.

Il titolo del cap. XX della parte III suona così: *Homines ex sua negligentia sequendi gratiam, sunt damnationis suae causa.*

In detto capitolo l'autore sviluppa la teoria generale, facendone poi nel capo seguente l'applicazione alla vocazione.

« DISCIPULUS: Jam clare mentis oculis penetravi, quae prius nunquam intellexi, nec scire curavi: et jam causam intelligo: quam, cum saepe in statu aliquo, ad quem dudum eram vocatus, esse appeti; tamen ut perficiam, non invenio: quia dum sequi debueram, sequi non curavi; sed ad alia huius

(10) *Idem*, pp. 480-485.

mundi delectamenta nimio amore affectus, et consuetudine firmatus, vocantem sequi neglexi. Et ideo juste jam dicere possum: *velle quidem adjacet mihi, perficere autem non invenio*, quia non est hoc negotium volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Qui, cum mihi misereri voluit, me ad gratiam dispositum non invenit; et ideo in faecibus meis me reliquit. Scio etiam nunc apertissime, quod salvatio hominis fit primo et principaliter a Deo; sed quod damnatio homines fit a seipso. Nam prima dispositio pro salute hominis est gratia praeveniens seu instinctus, qui nulli deest. Sed quia, cum homines deberent sequi per liberum arbitrium adjuvante gratia concomitante, renuunt, et tunc contemnunt, vel negligunt: et sic suae damnationis causa fiunt...

« Concludo etiam ex dictis manifeste, quod necesse sit omni homini Deum timere, et pro sua salute et directione quotidie orare et petere, et sic se ad gratiam disponere. Peto tamen me adhuc informari, si adhuc alia requirantur ad dispositionem illam ad gratiam praevenientem necessariam; ut possim consequi gratiam gratum facientem, et eandem conservare, et in eadem permanere?

« MAGISTRA: Sicut requiritur dispositio praevia in corpore pro introductione animae, ita etiam similis dispositio praerequiritur in anima pro introductione gratiae, et ejus conservatione in esse.

« Oportet autem etiam aliarum qualitatum praeexistere aliqualem mentis dispositionem pro introducenda forma gratiae et ipsius conservatione:

« I) Primo ut reprimas affectum a carnalibus et mundanis desideriis, quae militant adversus animam et ejus vitam. Et non solum illicitis, *sed etiam licitis*, ut scientiae, graduum etc.

« Affectus enim nimius ad huiusmodi, consuetudo acquisita, et usus, et occupatio in illis cum desiderio indisponunt mentem ad sequendam gratiam praevenientem, sicut semen bonum, quod cecidit inter spinas, non fecit fructum quia spinae suffocaverunt illud. Praecipue tamen reprimas naturale desiderium ad acquirendam multam scientiam. Et pro certissimo scias, quod multi per hoc negligunt conscientiam: et per scientiam, quae inflat, impediunt gratiam, quae aedificat, *quamvis quandoque ignoretur*.

« II) Secundo oportet fugere diligentissime peccata et omnes peccatorum occasiones, et praecipue malorum hominum, mundanorum et carnalium consortium saeculariter viventium et Deum non timentium. Nam illi inducunt contrariam gratiae dispositionem, et si aliquando semen gratiae fuerit super seminatum tunc hi veluti volucres coeli comedunt illud.

« III) Oportet bonis operibus diligentius insistere. Nam non sufficeret tibi Deum timere, et orare, et mala vitare: sed oportet etiam bona agere, et illam copulativam praticare: *Declina a malo et fac bonum* cujus ambae partes debent impleri, declinando ab omnibus malis gratiam impediens: et faciendo bona, audiendo quotidie Missam, dando aliquando eleemosynam, jejunando, et alia opera virtuosa exercendo. Qui enim bonis operibus terram cordis sui non irrigat, huic semen gratiae supra petram cadens fructum non germinat, eo quod humore careat.

« DISCIPULUS: Multum tibi regratior; et spero quod mihi et multis lectoribus proderit tua doctrina, praesertim quia apertissime cognoscere possumus, qualiter ad Dei vocationem nos praeparare debeamus, ut possimus ab eo gratiam sequendi ejus vocationem obtinere, et tandem etiam gratiam ad ipsum veniendi. *Quamvis multi quandoque magni et docti talia modicum curent* et irrideant, subsannent, au vilipendant, potius ascribentes quandoque gratiam primam Diabolo, quam Spiritui Sancto, nec suadent sequi talem inspirationem et instinctum; et tales quandoque terrent multos.

« MAGISTRA: Illi, qui indiscrete, publice vel occulte haec faciunt, *praecones sunt Diaboli*, non Christi, *qui plus nocent quam Diabolus*.

« Nec mireris, quod haec scripta non omnibus placeant. Quod enim potest scribi, quod omnibus placeat, *quando propria doctrina magis sapit?*...

« Si igitur Dei misericordia et bonitas *sua gratia praevemente* te vocat ad *tutorem litoris partem* audias ipsum, si vis, et dicas: ecce adsum.

« Quaeras ipsum sequi dum inveniri potest: invoca eum, dum prope est. Cum ipse tibi appropinquat per gratiam, appropinqua etiam sibi per bonam voluntatem, ne, quod absit, si neglexeris, fias unus ex illis, quibus dicturus est in finali iudicio: *Vocavi vos et renuistis: extendi manum meam gratiae scl. praevementis, ut traherem vos de huius maris periculis et fluctibus: Vos autem despexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis. Ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo; cum vobis, quod timebatis, advenerit: cum irruerit repentina calamitas, et interitus quasi tempestas ingruerit; quando veniet super vos tribulatio et angustia. Tunc invocabunt me, et non exaudiam; mane consurgent, et non invenient me: eo quod exosam habuerint disciplinam*, ad quam scl. vocavi eos per gratiam et internam vocationem; *et timorem Domini* non susceperint, nec acquieverint consilio meo.

Vide ergo diligentissime, ne, cum hic vocaris, ut de fluctibus maris eruaris et in litore sanctae vitae salveris, audire renuas: ne in morte vel finali iudicio (quando supervenient subito tempestates mortis, iudicii, et aeternae damnationis) quibus jam incipis involvi et submergi, clamante et invocando Dominum, ipse tunc iustissime te non audiat. Vide etiam, ne hic abjiciendo timorem, tunc in incidas incredibilem perpetuum terrorem, et formidinem et pavorem. Vide, ne hic abiiciendo levem et brevissimam disciplinam bene vivendi, postea sustineas aeternam poenam: hic ad momentum laeteris, et post in aeternum crucieris » (11).

Crediamo sia stata esposta con sufficiente chiarezza la teoria della vocazione-grazia, perchè ci sia bisogno di commento.

Tutto in questa esposizione è chiaro e lineare, tutto risente della tradizione viva dei Padri e degli asceti che hanno sempre considerato come causa della perdizione l'incorrispondenza alla grazia, e come causa di questa incorrispondenza la negligenza nella preghiera e l'attaccamento ai beni della terra.

(11) *Idem*, pp. 485-491.

Fatte queste constatazioni, ci viene spontaneo domandarci che cosa resti di certe teorie moderne sulla libertà della vocazione, e quale consistenza abbiano certe asserzioni per cui il pericolo della salvezza eterna in chi non segue la vocazione sarebbe un'invenzione del rigorista Habert del sec. XVII, seguito poi inconsciamente da Sant'Alfonso.

Evidentemente prima di queste sintesi affrettate sarebbe stato bene fare un'analisi più profonda della tradizione, non accontentandosi del parere dei giuristi o dei moralisti aventi una tale mentalità, ma investigando il pensiero degli asceti e dei santi che ebbero in materia delle intuizioni soprannaturali per nulla trascurabili.

## IX — Obbiezioni contro la vocazione religiosa.

Allo studioso moderno di questo problema non sfuggono certamente le numerose obbiezioni che ora dovunque sono presentate, sottolineate, ingrandite, e che paiono sorte veramente oggi, tanto che si sarebbe tentati di credere che prima non se ne abbia avuto sentore, se non in una forma indiretta e implicita.

I progressi della psicologia sperimentale e un certo naturalismo implicito che permea tutta l'atmosfera del pensiero contemporaneo, danno una luce nuova alla problematica della vocazione e ne mettono in evidenza deficienze e oscurità, che rischiano di falsare la posizione teologica del problema.

Ma pure un semplice sguardo alla storia della Chiesa e del pensiero teologico dovrebbe far scoprire che questo problema ebbe certamente delle fasi acute nei primi secoli al fiorire della grande epoca monastica, nel sec. XIII quando S. Tommaso e S. Bonaventura sentirono il bisogno di difendere gli ordini mendicanti, nel sec. XIV contro Wiclef, nel sec. XVI contro i protestanti nel sec. XVII all'epoca della decadenza del clero e della vita regolare, negli antichi ordini, e al sorgere di nuove forme di vita religiosa.

Già nel sec. XIV il Ven. Stefano, priore della certosa di Olomouc in Moravia, scriveva un'*Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus Wickleffum aliosque haereticos* nella quale, dopo aver esposto le calunnie degli eretici contro lo stato religioso, rispondeva punto per punto alle loro obbiezioni, molte delle quali sembrano risorte oggi.

1) La vita dei secolari è più perfetta di quella dei religiosi, perchè nel mondo il bene è fatto con maggior libertà che nella religione.

« Obiectio: Melius est benefacere ex libertate animi, quam ex obligatione. Religiosi enim obligati faciunt, quod saeculares libera mente.

« Ad hoc respondetur: quod omnia bona opera religiosi ex voluntaria prima obligatione reddantur in conspectu Domini, tamquam libera mente facta: imo propter virtutem obedientiae magis meritoria.

« Unde, quia fragilitas humanae mentis nimis augetur, ita ut semper

simus promptiores ad malum quam ad bonum, experientia teste; valde utile est et necessarium ei, qui se multa fragilitate circumdari considerat, et ad salutis bravium pertingere cupit, ad bonum taliter obligari: ut saltem coactus faciat, qui non coactus bene facere non potest. Melius est enim multa bona ex obligatione facere, quam pauca ex libertate » (12).

2) Chi è nella vita attiva del secolo, può far maggiore bene che in religione.

Oggi si direbbe: chi appartiene al clero secolare o chi milita nell'Azione Cattolica, può far maggiore bene di colui che si fa religioso e che viene ad essere limitato nella sua attività da una regola.

« Et si adhuc objicitis, quod bona plura possit facere in saeculo existens, utpote praedicare, confessiones audire, eleemosynas facere etc. quam ille qui est in religione.

Ad hoc respondetur: Hoc verbum *potest* nimis est amplae significationis. Extendit enim se ad potentiam humanam naturalem et divinam; ut, si quid per naturalem aut humanam potentiam fieri non potest, per divinam tamen possit. Et ista est efficax aequaliter in quolibet: quia quidquid Divina potentia potest per illum, potest etiam per alium. Sed dimittamus, *potest* et loquamur de *est*; multa enim possunt fieri, quae non fiunt nec sunt.

« Quid etiam prodest multa posse facere, sed non facere? Quaerendum ergo est, an plura bona faciat, qui in saeculo est, an, qui in Religione? ».

E dopo aver dimostrato che sia riguardo ai beni interiori della vita contemplativa che a quelli in parte esteriori, della vita attiva, il religioso di fatto ne compie in maggior numero e in grado più eccellente, conclude dicendo:

« Patet ergo, Religiosos bonos plus boni facere, quam in saeculo remanentes. Per hoc tamen nulli derogare intendo: imo credens nunc fateor, in saeculi statu tam clericali quam laicali multos utriusque sexus probissimos esse et Deo acceptissimos. Veruntamen saeculum fugere, et cuncta transitoria contemnere, fere per totam scripturam nobis ubique consulitur: religionem autem fugere nusquam docetur. Et puto haec sine causa non esse » (13).

E il Ven. Nicolao de Argentina si pone la stessa difficoltà e vi risponde:

« DISCIPULUS: Nec parum retrahit, quod multis, etiam quandoque in tuis scholis famosis viris, non multum placeat, praecipue eum, qui alios prodesse posset relinquere saeculum. Et, si non expresse suadent, tamen ostendunt quod eis status saecularis aequaliter vel plus placeat, dum dicunt, quod qui vult possit facere multa bona in saeculo et multum mereri, sibi et aliis prodesse; praecipue quando est homo maturae vitae et sibi constans.

« MAGISTRA: Naturale est hominibus, ut gaudeant multitudine sibi similium: ut tanto status suus appareat perfectior et utilior, quanto ad imitandum viderit, quod alius sit promptior. Et ita quilibet Mechanicus gaudet, cum multos pro sua arte videat zelare...

(12) *Idem*, pp. 96-97.

(13) *Idem*, pp. 98-102.



« Et ex hoc est, quod multi, praecipue Monachi, quandoque excedant nimis violentem et importune alios persuadendo, et scriptis quandoque nimis seriosis alliciendo, in quibus saepe plus retrahunt ab ingressu religionis quam promovent. Sufficeret talibus dicere cum Magistro: status religionis bonus est, qui potest capere, capiat.

« Vitiose etiam aliquando saeculares, etiam magnae famae, vitae et scientiae quasi implicite dissuadent religionis ingressum eo modo, sicut dixisti, aut modis similibus. Quod multis ex causis accidit:

« I) *primo* quia timent quod spiritus non sit ex Deo, sed suggestio ex diabolo. Et ratio mirabilis est quod tales non simili modo timeant, quando quis anhelat ad promotiones... aut ad alios status longe plus periculosos, de quibus nec Magister consuluit... imo contrarium quandoque suadet...

« II) *secundo* contingit ex praesumptione, qua tale ambulant in magnis et mirabilibus supra se, putantes se magnum fructum in aliis facere, cum tamen coram Deo nihil sint, nec eorum meritis aut industria fructus fiat...

« III) *tertio* quod accidit ex timore austeritatis in Ordine: putans enim scire se onera Religiosorum, cum nesciant, et sicut caeci de coloribus loquuntur...

« Tales igitur deberent timere de sua prudentia et praesumptione, qua prudentiores volunt esse, quam Magister noster, et sanius dare consilium quam ipse dedit, contrarium videlicet suo, quo omnibus dixit: *Qui potest capere capiat: et his idem repetivit. Nec recordantur verborum Magistri dicentis: Arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui ambulant per eam. Et: multi sunt vocati, pauci vero electi*, cum ipsi plus quam expedit, viam dilatent. Et praesertim cum valde incertum sit, quo Spiritu quis instigatur; et semper praesumendum sit de meliori, eo quod rarissime spiritus malignus inspiret ad tale religionis propositum, praecipue viros discretos, rationabiles et doctos. Ideo valde isti habent timere, ne gratiae Dei et spiritui sancto contrariantur, et ab arcta via et angusta porta, quae ducit ad vitam, abducant alios » (14).

3) Perché seppellire nella religione i talenti ricevuti da Dio?

« DISCIPULUS: Quid mihi ipsi valeret et aliis scientia tanto labore acquisita, quando sederem solitarius in cella?

« MAGISTRA: Multum per omnem modum, et plus quam multum, non solum tibi sed et toti Ecclesiae prodesses...

« Multi enim, qui se aliquid virtutis et sanctitatis in saeculo aestimabant acquisivisse, cum ad Religionem venerant, experti erant se solum umbram habuisse sanctitatis, et aliquo elationis vitio vel singularitatis aut vanae gloriae infectam...

« Proficis autem tibi in religione ipsi et toti Ecclesiae bene videndo, crando et amando, seu in affectibus bonis te ipsum exercitando. Per haec siquidem, quae perfectissime poteris exercere in solitudine, tibi et Ecclesiae virtutes acquiras, peccata evitas, proximos corrigis, optime praedicas, in fide

(14) *Idem*, pp. 386-389.

confirmas, Deum placas: et omnia alia sive corporalia sive spiritualia, tibi et Ecclesiae efficacius acquiris, quam per quaecumque alia sive corporalia sive spiritualia exercitia: sed nec prosunt alia sive praedicatio sive doctrina aut alia huiusmodi sine illis... » (15).

4) Prima di entrare in religione, bisogna conoscere il mondo.

« DISCIPULUS: Non est necesse quem cito exsequi, sed sufficit post plures annos propositum in effectum producere, mundo prius melius probato.

« MAGISTRA: Nihil tam multos habentes propositum, sicut dilatio supplantat. In dilatione enim Deo permittente, augetur difficultas, et multiplicantur argumenta, et tepescit desiderium, et fervor: et tandem propter ingratiitudinem de vocatione divina subtrahitur talibus gratia, et tunc voluntas erit inanis et vacua. Nam illud non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis: qui cum gratiam alicui subtrahit, etiam cum optat se esse in statu Religiosorum, tamen sentit quasi se non posse aggredi nec exsequi. Et ideo, quando quis sentit se vocari, et sibi bonum propositum inspirari, bene et mature deliberet et cito vocantem se sequatur... Nam si differt, Deus forte gratiam auferet: et postea etsi optet se esse in Religione, nunquam ad eam perveniet: sicut multi optant se esse in regno coelorum, qui nunquam illud intrabunt.

« Et quia Magister noster scivit, quod dilatio multum noceat cuidam volenti eum sequi, noluit tanti temporis dilationem illi dare, ut mortuum Patrem posset sepelire. Sed et alteri noluit concedere uti prius iret ad Domum causa disponendi negotia: sed dixit ei: *Nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Ita habens propositum, et retro respiciens per dilationem, inhabilis erit ad consortium Christi in conversatione regulari.

« Et quam stultum sit tardare propter Mundum diutius probare, quis sanae rationis non intelligit, cum mundus in maligno positus sit, et ubique laqueis et periculis plenus, et undique retia cum muscipulis pro animarum captura sint posita, visibilia et invisibilia; quibus, quando homo diu insidet uti avis capitur et illaqueatur; et etiam scriptura tam multipliciter hortetur mundum fugiendum esse et odiendum? et mirum valde est, quod homo velit probare mundum. Nam si mala mundi probat, tunc peccat: si bona tunc melius cum bonis potest invenire bona, in quibus se probet. Et multi tali inimici suggestionem tam diu mundum probant, ut tandem in eo semper maneant, quamvis interdum poeniteant » (16).

(15) *Idem*, pp. 350-351.

(16) *Idem*, pp. 384-385.

## X — Conclusion.

In luogo di riassumere una dottrina così chiara, semplice e coerente, ci pare più opportuno chiudere con un quesito: Conobbe Sant'Alfonso questo nostro autore, e di conseguenza dipese da lui in parecchi dettagli della sua dottrina sulla vocazione?

L'opera del Ven. Nicolao de Argentina, essendo stata pubblicata nel 1724, poteva benissimo essere conosciuta dal Santo, ma molto probabilmente egli non ne ebbe notizia, essendo stata stampata in Germania a Ratisbona.

Come si spiega adunque questa coincidenza di pensiero?

Ci pare di poter dare una risposta soddisfacente in base a due considerazioni che vengono esposte in altri due articoli di questo numero unico:

1) Sant'Alfonso è l'eco di tutta la tradizione anteriore in fatto di vocazione.

2) Gli autori del 1600 sono in piena linea col pensiero alfonsiano su questo punto.

Stando così le cose non c'è da meravigliarsi che questa teoria, essendo dottrina comune tra gli scrittori d'ascetica, affiori qua e là quasi con gli stessi accenti presso coloro che vengono a trattare la stessa questione, anche in epoche diverse.

Questo però lo asseriamo con molta modestia, non volendo cadere nello stesso difetto che rimproveriamo al Lahitton e a P. Geremia, riservandoci di trarre conclusioni sicure solo quando questa analisi del pensiero tradizionale sul problema della vocazione sarà stata fatta con sufficiente ampiezza e profondità.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

## LA VOCAZIONE RELIGIOSA IN UN AUTORE DEL PRIMO CINQUECENTO

Intendiamo riferire il pensiero di Fr. BATTISTA DA CREMA, O. P. (+ 1534) di cui questa Rivista ha recentemente parlato (gennaio-marzo; aprile-giugno 1952). Fra Battista un trattato *ad hoc*, esclusivamente sulla vocazione, non lo ha composto, tuttavia il suo parere sul delicato argomento traspare chiaro da quanto troviamo nei due opuscoli *De la Professione* ed *Epistola Familiare*.

### **Il criterio fondamentale: « rettitudine d'intenzione ».**

Nei primi capitoli dell'opuscolo sulla professione religiosa, indirizzato a suo nipote novizio domenicano, che stava preparandosi per la professione, elenca i diversi motivi per i quali i novizi emettono la professione. Li distingue in quattro categorie: *a)* coloro che fanno la professione per *levità* o leggerezza di spirito, senza riflettere seriamente agli obblighi che stanno per assumere, i quali, come con leggerezza professano così con leggerezza infrangono le promesse fatte; *b)* coloro che professano per motivi puramente *umani*, come ad esempio coloro che emettono la professione spinti unicamente dal timore d'essere scherniti e vilipesi se tornassero indietro dopo aver messo mano all'aratro (caso meno frequente negli uomini che nelle donne); *c)* coloro che professano per motivi puramente *economici* (« per pusillanimità delle cose temporali »); *d)* coloro finalmente che professano unicamente *per amore e timor di Dio*. Solo queste ultime sono le vere vocazioni, le precedenti sono vocazioni false. Sarebbe molto meglio che non professassero mai. Nella categoria di coloro che professano « per pusillanimità di cose temporali » rientrano le vocazioni forzate sul tipo della manzoniana Monaca di Monza, vera piaga del tempo in cui scrive il nostro Autore.

Particolarmente contro i genitori responsabili di queste pseudo-vocazioni F. B. non risparmia le sue roventi invettive. « O pessima abusione *etiam* di quelli miseri padre e madre li quali vedendo che non possono lasciar tutti gli lor figlioli ricchi nè così ben maritate le sue figliole, danno a Dio la fezza e tal puzza a la religione... O mala e pessima consuetudine che ai nostri tempi si osserva: le religioni sono state fatte ricettacoli della superfluità del mondo e del demonio! ». (*De la Prof.*, fol. 6-7).

Peggior ancora è la situazione di coloro che si fanno religiosi, non spinti dagli altri, ma nell'intento voluto di sistemare la propria posizione economica. « Sai tu, figliolo, quanti mali ne seguitano da questa mala radice del mancar delle cose temporali? Odi e compatisci e pensa al fatto tuo e considera quella detestanda perversità qual nota Santo Augustino ne la regola che tali dovrebbero diventar religiosi ricchi, ma molto faticati et essi sono fatti poveri delicati. *Obstupescite* religiosi e guardate se questo è vero che quanto più uno era al seculo povero e ignobile tanto più cerca de esaltarsi et inrichirsi... » (*ib.*).

Solo per coloro che professano con retta intenzione « per amore e timor di Dio » si realizza la promessa evangelica « *centuplum accipietis et vitam aeternam possidebilitis* ».

La retta intenzione è dunque il criterio fondamentale per giudicare della vera o falsa vocazione. Gli altri motivi che inducono gli uomini allo stato religioso si risolvono in danno proprio e altrui perchè dalle false vocazioni nasce e si propaga il cattivo spirito nelle religioni che rovina religiosi e religioni insieme.

### Un caso tipico.

La retta intenzione non basta. Ce lo rivela un caso tipico che ha dato occasione a F. B. di esporre più diffusamente il suo pensiero. Nel tempo in cui il nostro frate si trovava a Vicenza (non sappiamo con precisione quando e per quanto tempo, ma certo prima del 1520, anno in cui venne pubblicata l'*Epistola Familiare*) un giovane vicentino (ignoriamo il suo nome) ben intenzionato, zelante, tutto dedito alle opere di carità, pieno di timor di Dio, gli manifestò il desiderio di abbracciare lo stato religioso. F. B. dopo averlo ascoltato lo sconsigliò, per diversi motivi, non ultimo certo quello di non abbandonare le opere di carità che aveva fra mano. Le « opere di carità » non sono specificate, ma sono certamente quelle promosse dalle pie associazioni che fiorivano allora rigogliose, « promessa di splendidi frutti in avvenire », in diverse città d'Italia, alle quali collaboravano, con uguale ardore, ecclesiastici e laici, umili e dotti, quasi « un bel fiore sbocciato sul terreno apparentemente arido del cattolicesimo di quel tempo a dimostrazione che l'amore *effettuale* di Dio e del prossimo non era spento neppure in



quell'epoca di torbidi e manchevolezze » (1). Francescani e Domenicani erano gli ispiratori principali di tali istituzioni. Sant'Antonino di Firenze ne istituì una a Firenze verso la metà del secolo xv, mentre nella seconda metà e nell'ultimo scorcio del medesimo, Santa Caterina Fieschi Adorno, il Beato Bernardino da Feltre ed Ettore Vernazza, un laico che aveva rinunciato a farsi religioso per dedicarsi all'apostolato nel mondo, facevano sorgere le « Compagnie del Divino Amore » a Genova, Roma, Napoli, mentre in altre città d'Italia sorgevano analoghe istituzioni. Sappiamo che a Vicenza era sorta, per ispirazione del Beato Bernardino da Feltre, un'associazione di queste intitolata a S. Girolamo, composta in massima parte di commercianti e artigiani, che nel 1506 assunse la cura dell'Ospedale della Misericordia. Era costituita da pii laici, « assidui nella mortificazione e nei pii esercizi, che visitavano i poveri e gl'infermi e li aiutavano nelle loro necessità materiali e spirituali » (*ib.*). L'innominato giovane vicentino desideroso di uno stato di maggior perfezione apparteneva certamente a questa associazione alla quale F. B. non era legato soltanto da vincoli di sterile simpatia.

Di fronte a questa situazione prende significato il consiglio negativo di Fr. Battista. Il giovane momentaneamente s'acquetò, ma poi ripigliarono le ansietà. Era tormentato specialmente da un doppio pensiero: la grande comodità che hanno i religiosi di vivere « bene », e più ancora « perchè è più merito nel viver religioso che laico ». In assenza, probabilmente definitiva di F. B., si confidò con il santo prelado suo concittadino, l'allora Mons. Gaetano Thiene, che doveva essere una specie di assistente ecclesiastico dell'Istituzione benefica. Il futuro fondatore dei Teatini di fronte a questo caso rimase egli pure perplesso e rispose nuovamente la cosa a Fra Battista. La prima parte (6 capitoletti) dell'*Epistola Familiare* contiene appunto la risposta al quesito propostogli dal Thiene riguardante il giovane. Fra Battista ribadisce, giustificandolo, il consiglio negativo, esortando il giovane, per mezzo di Mons. Thiene, ad acquetarsi totalmente al suo consiglio.

### La vocazione è un problema personale.

Il caso tipico suesposto mette F. B. nell'occasione di precisare l'insufficienza della retta intenzione per abbracciare lo stato religioso, poichè il giovane era certamente ben intenzionato: lo stavano a dimostrare la sua attività caritatevole e i motivi che lo rendevano perplesso.

F. B. inizia il suo dire con un elogio della vita religiosa: è una verità chiara e indiscutibile che lo stato religioso è superiore e preferibile allo stato secolare. « In questo non bisogna faticarsi con molte parole, perchè

(1) Cfr. BREZZI P., *Le riforme cattoliche dei secoli XV e XVI*, pp. 64-65. Per più ampie notizie vedere gli studi del PASCHINI, specialmente *La beneficenza in Italia e le*

*Compagnie del Divino Amore nei primi decenni del '500*, Roma, F. I. U. C., 1925; S. Gaetano Thiene, G. P. Carafa e le origini dei chierici regolari teatini, Roma, 1926.

è chiarissimo appresso a quelli che hanno judicio del ben fare tal che lauda assai più lo stato religioso ch'el secolare e meritatamente. Per questa e altre ragioni laudo la religione ancor io e dico dover essere venerata da tutti e amata » (c. 2).

Di qui non segue per nulla che tutti debbano abbracciare lo stato religioso. « Non avrei ardimento indifferentemente di consigliare tutti alla religione perchè è meglio essere devoto e buono in minor stato che pigliar uno maggiore nel qual poi si fosse manco devoto o indevoto » (c. 2).

Tutti son tenuti alla virtù della religione che consiste nell'applicarsi « al culto e all'onore divino », ma non tutti son tenuti alla religione come stato di vita, ancorchè tutti debbano sommamente onorare lo stato religioso.

Qui è vivissimo in F. B. il senso dell'originalità irripetibile della persona singola: ogni anima ha la sua vocazione perchè ogni vita umana ha la sua storia e il suo particolare dialogo con Dio che la chiama ad una missione ugualmente unica e irripetibile.

F. B. pone dunque come principio: *non tutto ciò che è meglio in sè e per sè è meglio per tutti*. Non è il criterio del *meglio oggettivo* quello che deve decidere ma il meglio che risulta dall'accostamento e dal riferimento della persona al dato oggettivo. Consigliare indifferentemente a tutti quello che è meglio in sè e per sè, sarebbe un modo aprioristico di procedere, sarebbe un non tener conto dell'elemento prevalente che è quello soggettivo della persona singola.

A conferma del suo pensiero F. B. si appella al famoso testo di S. Tommaso (2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup> q. 189, a. 10) dove l'Angelico tratta dell'entrata in religione e pone una triplice distinzione: *a*) Non si richiede molto consiglio e deliberazione nel giudicare dell'entrata in religione *secundum se*, perchè l'entrare in religione è certamente « un bene migliore » che il rimanere nel secolo: « Bisognando far una di due cose opponute, meglio è a fare quello che è più bene, quando si può. Questo non vuole consiglio... » (c. 2); *b*) Similmente non è necessario « molto consiglio e deliberazione » per entrare in religione considerata la nostra debolezza perchè come ricorda lo stesso S. Tommaso « *qui confidit in Domino mutabit fortitudinem* »; *c*) Ma si richiede « bona e matura deliberazione » se si considera la « diversità » delle persone e la varietà delle circostanze nelle quali si possono trovare. « Bisogna ben pensare e consigliarsi con persone con le quali si possi confidare, le quali amino il profetto di quelli che consigliamo e non la propria utilità » (*ib.*).

### **La necessità del consiglio.**

Il carattere personalistico della vocazione importa la necessità di consigliarsi con persone sperimentate e timorate. « Bisogna stare al consiglio di quelli che hanno il timore e amore di Dio più che a quelli che hanno pur lettere assai, ma non molta coscienza perchè *littera occidit spiritus*

*autem vivificat* ». Nel mistero della vocazione soltanto persone dotate di spirito soprannaturale possono consigliare rettamente e manifestare la volontà di Dio. Fra Battista non fa che commentare, con questa precisazione, il consiglio che S. Tommaso dà nel testo citato richiamando un testo dell'Ecclesiastico: « *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto* » (Eccli, 37, 12). Cioè non trattare con chiunque di queste cose ma soltanto con l'uomo santo.

Però una volta avuto il consiglio da persona qualificata conviene acquetarsi, stare fermamente a tal consiglio, allontanando ogni scrupolo e dubbio inutile. Quel giovane dunque s'acqueti « totalmente ». « A me — continua F. B. rivolgendosi a S. Gaetano — non pare espediente a la salute di quel giovane l'ingresso di ordine alcuno, ma parmi debba seguitare e finir le opere de la carità con Dio e il prossimo ch'egli ha cominciato perchè essa carità è il fine per lo qual l'uomo doveria intrar nella religione. Altre ragioni in particular non voglio scrivere, ma responderò a la ragione qual me scrivete che esso dice... » (c. 3).

### **Vivere fra i pericoli non è lo stesso che amarli.**

F. B. risponde poi, ragionatamente, ai due motivi che tenevano in ansietà l'anima del giovane. Anzitutto « li grandi pericoli che sono nel mondo e per la comodità del mal fare ». « Respondo che altra cosa è star nelli pericoli e altra cosa è amar essi pericoli » (c. 4). Ora quel giovane dimostra con i fatti che pur trovandosi in mezzo ai pericoli non li ama ma li teme, se ne tiene lontano e desidererebbe starsene ancor più lontano. Dunque egli « vede » i pericoli, li « odia », vuole « lasciarli », non li ama per nulla.

Se tutti quelli che stanno nel mondo fra i pericoli amassero i pericoli e tutti quelli che entrano in religione fossero al sicuro dai pericoli, ne seguirebbe che tutti dovrebbero entrare in religione. Ma l'esperienza insegna il contrario: « vedremo molti secolari boni e santi e molti cattivi e pessimi religiosi ». Entrare in religione non significa dunque essere al tutto liberi dai pericoli e dalle occasioni del male. Anzi, se uno cade nella religione la sua rovina è tanto maggiore « quanto più alto è lo stato dal quale rovina... Sicchè debbe (detto giovane) ringraziare Dio che vede li pericoli e li fugge » (c. 4).

Quello del tener le anime in ansietà e in dubbio è un inganno diabolico dal quale ci si deve guardare.

## La tentazione del meglio.

Il secondo motivo di perplessità per l'innominato giovane proveniva da ciò « che vi è più merito e comodità di ben fare nella religione che nel secolo ». È una caratteristica tentazione del « meglio » che non lascia riposo al virtuoso giovane. « Senza dubbio — risponde F. B. — gran comodità è del ben vivere ai tempi nostri nelle religioni e vi è molto più merito, in quelle che nel secolo, concedo tutto, perchè a dar non solamente il frutto di volontà a Dio, ma dargli ancora essa volontà, gli è maggior liberalità e opera più magnifica e meritoria ». Se però l'entrata in religione e la donazione totale a Dio fosse di tanta efficacia che l'uomo non usurpasse mai più la sua volontà, ma stesse sempre immobile in Dio per « necessità volontaria » come nei beati del paradiso, allora bisognerebbe esortare indifferentemente ogni uomo a lasciare il secolo per entrare in religione. Tuttavia « la fragilità e malizia nostra non viene eliminata con l'entrata in religione e la professione; non pochi religiosi rivogliono quello che hanno dato a Dio e talora quasi rincresce loro d'aver dato tanto » (c. 5).

Il criterio non è dunque che ognuno debba fare senz'altro quello che « è *simpliciter* meglio », bensì « quello più bene che può e debbe fare » (c. 6). Talora è necessario lasciar la tal opera « migliore » per farne un'altra « minore e più vile per propria necessità o utilità del prossimo ». La scelta del meglio talvolta ha rovinato l'uomo, come accadde a Saul il quale, per amore del meglio risparmia le migliori greggi di Agag con il fine di sacrificarle a Dio. Proprio la scelta di quello che a lui sembrava meglio lo ha rovinato e reso odioso a Dio. È meglio la scelta del *bene* con la volontà di Dio che il *meglio* contro la volontà di Dio. Riemerge qui il principio personalistico nel criterio di scelta: quello che importa non è il bene o il « meglio » indipendentemente dalla persona, ma piuttosto il meglio che scaturisce dall'incontro della volontà dell'uomo con quella di Dio che si manifesta nella concreta peculiarità delle circostanze.

## I mezzi e il fine.

Finalmente il richiamo al « maggior merito » e quindi al « premio » dà occasione a Fr. Battista di richiamare la teoria a lui tanto cara dell'amor puro di Dio. « Il giogo della religione è soave con la speranza del premio, ma è anche soave senza speranza del premio, per essa virtù » (c. 6). Non dobbiamo cercare il premio di Dio ma il Dio del premio, non ciò che lusinga l'amor proprio, ma ciò che ritorna a maggior gloria di Dio. Chi volesse abbracciare lo stato religioso contro la volontà di Dio, dimostrerebbe in ciò stesso di cercare più se stesso che Dio; la sua scelta si risolverebbe in un atto di amor proprio non in un atto d'amor di Dio. Ora

invece il fine della vita cristiana è l'amor di Dio: stato religioso e stato laicale non sono che mezzi e i mezzi devono sempre rimanere subordinati al fine. Tanto nello stato religioso quanto nello stato secolare il cristiano è tenuto a conquistare l'amor di Dio con la vittoria di se stesso: « *regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud* ». « Non si fa l'abito del bene operare presto, ma per molti esercizi e violenze. Non si vince la propria sensualità senza amaritudine; non si lassan le cose che si amano e che erano dilettevoli senza cordoglio. Non siamo insensati, grida la sensualità, ed avanti che sia domata bisogna contra quella incrudelirsene. Cosa grandissima e difficilissima è a vincere e domare se stesso: e qualche volta per difficoltà alcuni hanno guardato indietro ricordandosi delle comodità passate e hanno più desiderato quelle che non le godevano avanti che le lasciassero. UNA COSA È LA QUALE L'UOMO DEBBE FARE IN OGNI STATO E TEMPO SUO, CIOÈ CERCARE DI OPERARE QUELLO BENE CHE OPERA PER AMORE E ONOR DI DIO, PERCHÈ DIFFICULTÀ NON MANCA IN OGNI STATO fino a tanto che non ha acquistato l'abito virtuoso, il qual più e manco presto se acquista secondo che l'omo fa più gran sforzo per crescere in carità consumata... E CHI VOLESSE DIRE CHE NON SI POTESSE VENIRE A PERFETTION IN STATO SECOLARE, SARIA MOLTO DA AVERGLI COMPASSIONE » (c. 6).

Così conclude Fra Battista le sue dichiarazioni a S. Gaetano Thiene circa la vocazione del giovane vicentino. Queste ultime battute inquadrano coerentemente l'opinione sua sulla vocazione nell'insieme del suo pensiero ascetico-mistico: quello che sommamente importa è giungere all'amor di Dio attraverso la vittoria di se stesso. Se questo fine si può ottenere anche nella vita secolare l'entrata nella vita religiosa non è un mezzo necessario a tutti, ma soltanto a coloro che dopo d'essersi consigliati con uomini di Dio, sono chiaramente invitati. Ancora una volta affiora il principio della purità d'intenzione che nella dottrina spirituale di Fr. Battista ha una funzione di prim'ordine.

## Conclusione.

Fra Battista, abbiamo detto, non ha sulla vocazione una trattazione compiuta, ma le poche cose che ci dice a proposito d'un caso caratteristico che potrebbe esser di molti giovani d'oggi militanti nell'Azione Cattolica, sono dense di significato (2). Possiamo facilmente ricavare da quanto esposto un mazzetto di preziosi principi orientatori.

(2) La lieve divergenza di vedute fra il Da Crema e S. Tommaso come, appare evidente da quanto abbiamo esposto, trova una giustificazione e un correttivo nella sentita esigenza dell'apostolato laico, problema sentitissimo da Fra Battista, auten-

tico precursore della spiritualità moderna. Nel recentissimo tipo di vita religiosa proprio degli Istituti secolari, il pensiero di Battista da Crema molto probabilmente si concilierebbe con quello del suo santo e dottissimo confratello S. Tommaso.



*Primo principio.* Il fine della vita del cristiano è l'amor di Dio e del prossimo che non si ottiene se non mediante la vittoria di se stesso. Religiosi o non religiosi, tutti son tenuti ad annientare generosamente l'amor proprio per far posto al puro amor di Dio e del prossimo. Questo è obbligatorio per tutti. Nessuno che voglia salvarsi può esimersi.

*Secondo principio.* La vita religiosa in se stessa è più eccellente e più meritoria della vita secolare e dev'essere da tutti tenuta in grande venerazione, ma non da tutti dev'essere abbracciata.

*Terzo principio.* La vita religiosa è soltanto un mezzo per raggiungere più sicuramente il fine della vita cristiana quaggiù, non però l'unico mezzo, perciò la sua necessità è soltanto relativa.

*Quarto principio.* Anche nello stato secolare è possibile raggiungere la perfezione cristiana. Quelli che la pensassero diversamente sarebbero « molto da compassionare ». Qui Fr. Battista anticipa le idee di S. Francesco di Sales e parlando di stato secolare egli ha presente, senza dubbio, il bene che può compiere un secolare nelle Istituzioni quali le Compagnie del Divino Amore, anticipo rinascimentale dell'Azione Cattolica e delle odierne Conferenze di S. Vincenzo.

*Quinto principio.* La vocazione religiosa è un problema essenzialmente personale che non si può risolvere *a priori* in base a principi, ma dipende sia dalle doti personali, sia, più ancora, dalle circostanze concrete nelle quali storicamente viene a trovarsi l'individuo.

*Sesto principio.* Per risolvere il problema della vocazione normalmente si deve ricorrere al consiglio di persona timorata e illuminata che cerchi unicamente la gloria di Dio e il maggior bene dell'interessato.

*Settimo principio.* Non bisogna lasciarsi nè spaventare dai pericoli del mondo, perchè non è la stessa cosa vivere nei pericoli e amare i pericoli, nè ammalare dalla tentazione del meglio, perchè il meglio è relativo alla persona e alla volontà di Dio.

*Ottavo principio.* In ogni caso la retta intenzione di entrare in religione unicamente per « amor e onor di Dio », rimane sempre il criterio fondamentale in base al quale giudicare della vocazione vera o falsa.

Ecco ricapitolando ed accentuando i brevi, luminosi principi da tener presenti nel problema della vocazione secondo il pensiero di Fra Battista da Crema.

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

## LA VOCAZIONE RELIGIOSA SECONDO IL PENSIERO DI FRANCESCO SUAREZ (1548-1617) <sup>(1)</sup>

### **Premessa.**

Premettiamo che *deliberatamente* abbiamo evitato le numerosissime citazioni bibliografiche riguardanti i vari problemi sulla vocazione religiosa, e ci siamo limitati a prospettare con la maggior chiarezza possibile il pensiero di Suarez raccolto direttamente dalle fonti e preferibilmente con le parole stesse dell'Autore. Per questo abbiamo citato non in nota ma nel corpo dell'articolo ampi brani dell'A. affinché il suo pensiero fosse più chiaro e sicuro.

Sarebbe anche stato interessante esaminare questo problema particolare della vocazione religiosa nell'insieme della dottrina di Suarez sulla grazia e in particolare sulla predestinazione. Lo studio era allettante ma ci avrebbe portato troppo lontani dallo *scopo nostro* che era quello di vedere il pensiero di Suarez sulla vocazione religiosa, come *contributo alla sintesi generale* che dovrebbe seguire lo studio dei vari autori. Per questo anche ci siamo astenuti da qualunque valutazione critica particolare, badando solo a prospettare con brevità e chiarezza il pensiero dell'A. Vogliamo sperare di essere riusciti nel nostro intento.

### **1. Esistenza della vocazione religiosa.**

L'esistenza della vocazione religiosa per Suarez è una verità pacifica, poichè tutta la tradizione e tutti gli autori l'ammettono e numerosi documenti ufficiali della Chiesa parlano espressamente della vocazione religiosa,

(1) SUAREZ F., S. J., *De Religione*, Tr. VII: « Opera omnia », Parisiis 1859, t. XV.

come la famosa Costituzione di Sisto V, *Cum de omnibus*, del 20 novembre 1587, citata e commentata ampiamente da Suarez. Il Papa infatti dopo aver dichiarati inabili allo stato religioso gli illegittimi, incestuosi e sacrileghi, esclude dalla religione tutti quelli che hanno commesso dei delitti o sono carichi di debiti, perchè questi spesso entrano nello stato religioso non per vocazione divina, « non pia intentione, sed ad evitandam legum, et iudiciorum severitatem, quia tuto in saeculo vivere non possunt, tunc demum quaerunt a Religione auxilium, quando aliunde illud non sperant, unde sub habitu et nomine religiosorum, animum Religioni inimicum, et inveterata vitia retinent, neque alios qui *sancta vocatione vocati sunt*, patiuntur tranquille divinis obsequiis insistere, in gravem Dei offensam, Religionis opprobrium, et scandalum plurimorum, ut his quoque subterfugii, et impunitatis spes omnis tollatur, auctoritate Apostolica, et tenere praesentium, etiam perpetuo statuimus et ordinamus, iuvenes, aut viros adultos, maiores sexdecim annis, non aliter in aliquam religionem recipi posse, nec debere, nisi prius de eorum parentibus, patria, deque antea vita et moribus diligenter inquiratur, et accurata informatione, et fide digna relatione compertum, et exploratum sit, eos neque aliquorum criminum qualia sunt homicidia, furta, latrocinia vel alia similia, aut graviora, reos vel suspectos existere... Nisi denique *constet, ipsos non humana aliqua ratione, sed tantum devotionis, et pietatis fervore vitam Religiosam sponte, et ex animo elegerint* » (2).

Suarez pertanto non si pone il quesito se esista la vocazione religiosa ma ne parla continuamente per esaminare la natura della vocazione, la necessità, il modo di provarla ecc. (3).

## 2. Natura della vocazione religiosa.

La vocazione divina allo stato religioso per Suarez è una « *vocatio Dei* », una « *motio interna* », una « *inspiratio* », una « *sancta cogitatio ab Spiritu Sancto data* » (4).

Suarez distingue tra vocazione religiosa « *absolute et proprie* » e « *vocationis initium* ». La prima consiste in una grazia straordinaria dello Spirito Santo per cui nasce nell'anima l'affetto e il desiderio efficace dello stato religioso; la seconda invece è una mozione interna o una « *sancta cogitatio ab Spiritu Sancto data* ».

Ecco le parole stesse di Suarez: « *Est tamen in hac vocatione differentia notanda, nam aliquando est cum affectu et desiderio Religionis, ita ut vel*

(2) Cfr. C. I. C. FONTES, vol. I, n. 162, 4; SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. X, n. 11 ss.

(3) Cfr. SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 2, 5, 10; c. 10, n. 16, ecc.

(4) Cfr. SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 2, 5; c. 9, n. 9; c. 10, n. 16, ecc.

simpliciter vel quantum est ex parte sua illam desideret, si expediât, et tunc dicitur esse *absolute et proprie vocatio ad Religionem*. Aliquando vero quamvis homo in se non sentiat illum affectum aut desiderium, habet nihilominus *cogitationes aliquas vel motiones internas*, vel circa mundi pericula, vel circa excellentiam et auctoritatem Religiosi status, vel circa electionem de suo statu faciendam, cum indifferentia ad eligendum id quod sibi fuerit melius iudicatum, vel circa similia obiecta; et tunc iuxta vulgarem existimationem et loquendi modum non existimat quis se habere vocationem Religionis, *quamvis revera iam ex parte Spiritus Sancti aliquod vocationis initium illud sit* » (5).

Nella dottrina di Suarez non ha alcun fondamento la questione moderna sulla universalità o meno della vocazione, ossia sulla necessità o meno di una vocazione speciale per abbracciare lo stato religioso. La vocazione per lui è sempre una grazia speciale dello Spirito Santo, non nel senso che si richieda una vocazione straordinaria di Dio, ma nel senso che questa grazia o mozione dello Spirito Santo non è concessa a tutti, benchè *per sè* lo stato religioso sia proposto a tutti gli uomini indistintamente. Ecco il principio posto da Suarez nel trattare la questione di chi sia abile ad abbracciare lo stato religioso: « *Supponendum est, quaecumque personam per se, ac seclusis impedimentis, esse habilem ad ingressum religionis, quia quilibet homo per se est capax perfectionis christianae ad quam religio tendit, unde consilia perfectionis ex se pro omnibus dantur* » (6).

Però Suarez non chiama vocazione l'invito di Gesù a tutti gli uomini, ma riserva sempre il nome di vocazione alla grazia speciale con la quale lo Spirito Santo chiama allo stato religioso quelli a cui Dio concede questo dono gratuito di predilezione.

Similmente non trova fondamento, nella dottrina di Suarez sulla vocazione religiosa, la distinzione introdotta da alcuni autori moderni tra vocazione *giuridica* e vocazione *teologica*. Per Suarez esiste una sola vocazione religiosa la quale è teologica in quanto è una mozione divina, una grazia interna, un impulso dello Spirito Santo; è invece giuridica in quanto è un requisito necessario per essere ammesso nello stato religioso.

### 3. Necessità della vocazione divina.

Nessuno può abbracciare lo stato religioso senza la vocazione divina, perciò prima di ammettere uno alla religione si deve esaminare la sua vocazione. Sia per diritto divino naturale, come per diritto canonico positivo si richiede assolutamente la vocazione divina perchè uno possa essere ammesso in religione.

a) *Per diritto naturale*. Il Superiore che deve ammettere un candidato

(5) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 5.

(6) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 4, n. 1.

allo stato religioso è obbligato ad esaminare se questi ha la vocazione divina. È questo un obbligo di *giustizia* verso la religione e di *carità* verso il candidato stesso.

Alla questione: « num aliqua forma et modus iure communi positivo vel naturali, in religiosis ad habitum recipiendis sit praeceptus », Suarez risponde: « Stando in solo *iure naturali*, in quo nihil novi quod dicam habeo, sed solum servandam esse *prudentiali rationem*, ut is nimirum recipiatur, qui et ad Religionem idoneus, et a *Deo vocatus*, et tali istituto habilis iudicetur; nam ad hoc tenetur praelatus religionis, et *ex officio* respectu ipsius religionis, et *ex charitate* respectu ipsius recipiendi. Unde fit etiam ut praecedere debeat examinatio ac probatio sufficiens ad illud iudicium prudenter ferendum. Quae autem et quanta esse debeat illa *probatio*, *prudenti arbitrio relinquitur*; neque plura ex vi solius iuris naturae dici possunt » (7).

Altrove ripete: « Stando in solo *divino iure*, certum est nullam determinatam probationem necessariam esse ad religiosum statum assumendum; sed solum fuisse requisitam *eam examinationem divinae vocationis*, et personae, et aliarum circumstantiarum quae pro negotii qualitate *prudens viri arbitrio sufficiens videretur* » (8).

Dunque per diritto naturale si richiede per abbracciare lo stato religioso che il candidato abbia la vocazione divina e di questo deve accertarsi il Superiore a cui spetta la sua ammissione. È *questo un giudizio prudenziale* rimesso cioè al prudente arbitrio del Superiore responsabile, il quale è tenuto a questo *ex officio* verso la religione, nonchè *ex charitate* verso il candidato.

b) *Per diritto canonico positivo*. Oltre che per diritto naturale, anche per diritto canonico si richiede la vocazione divina per essere ammesso in religione. Pertanto il Superiore, prima di ammettere un candidato allo stato religioso, deve accertarsi della sua vocazione e questo in virtù della citata Costituzione di Sisto V, *Cum de omnibus*, del 20 novembre 1587 (9).

#### 4. Prova della vocazione.

Sia per diritto divino naturale, come per diritto canonico positivo, deve constare dell'esistenza della vocazione divina del candidato allo stato religioso. Circa il modo di accertamento o di prova della vocazione, niente in particolare è stabilito dal diritto naturale, come abbiamo visto nel numero precedente (10).

Per diritto positivo invece si richiede un *tempo determinato di prova*, cioè l'anno di noviziato. « Alio ergo modo considerari hoc potest de iure positivo, et sic certum est requiri ante professionem definitum probationis tempus ect. » (11).

(7) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 10, n. 23.

(8) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 12, n. 2.

(9) Cfr. *supra* n. 1.

(10) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 10, n. 23; c. 12, n. 2.

(11) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 12, n. 3.



Riguardo al *modo* di accertare l'esistenza della vocazione divina, si richiede, secondo Suarez, una *duplice prova*: « una est *per testimonia*, alia est *per coniecturas* ».

Ecco il pensiero di Suarez al riguardo riferito con le sue stesse parole: « Videtur Pontifex velle, ut *de vocatione ipsa ad religionem* aliquid positivum probetur, cum subiungit: "nisi denique constet ipsos non humana aliqua ratione, sed tantum pietatis ac devotionis fervore vitam religiosam sponte et ex animo elegisse". Verumtamen circa hoc, *duplex probatio* distinguere potest: una est *per testimonia*, alia est *per coniecturas*. Prior sine dubio etiam quoad hanc partem non potest esse nisi *negativa*, quia nec *Dei vocatio*, et religiosa intentio potest aliis ita esse nota, ut de illa possint affirmativum testimonium ferre. Ad summum ergo poterit requiri negativa, qualis supra explicata est, scilicet, ut qui personam norunt, *testificentur se nihil tale, seu alienum a divina vocatione de illa umquam intellexisse*, nec habere rationem aliquam ob quam id suspicari possint. Existimo tamen non oportere de hoc scrupolose et in specie inquirere, quia periculosum est et non videtur a Pontifice intentum; satis ergo quoad hanc partem erit, si generatim inquirendo de moribus ac vita, nihil occurrat quod sinistram de spiritu vocationis suspicionem ingerat.

« Alia ergo *probatio per coniecturas* videtur praecipue a Pontifice intenta; haec autem fit *per prudentem examinationem eius*, qui religionem ingredi desiderat, quae fieri debet per prudentes et fideles ministros eiusdem religionis; unde tunc constare dicitur id, quod Pontifex vult, quando *post sufficientem interrogationem, prudenter iudicatum fuerit, nullam esse probabilem rationem suspicandi, vocationem illam esse ab humano vel a malo spiritu*; nam cum illa sit ex obiecto bona, et ad Spiritum Sanctum pertinens, merito dici potest constare quod talis sit, quamdiu oppositum non probatur, nec in probabilem suspicionem venit » (12).

Quindi per ammettere un candidato allo stato religioso si richiede la *certezza morale* dell'esistenza della vocazione divina. Questo *giudizio prudentziale* è rimesso al *prudente arbitrio* del Superiore, il quale deve formarselo con una *duplice* prova, una *negativa* (« per testimonia »), l'altra *positiva* (« per coniecturas seu per prudentem examinationem »).

## 5. Consigliarsi riguardo alla vocazione.

Riguardo alla convenienza o necessità di consultarsi sulla vocazione prima di abbracciare lo stato religioso, il pensiero di Suarez differisce alquanto da quello di S. Tommaso. L'Angelico Dottore ritiene che ordinariamente non debba indugiare a domandare consiglio colui che sente il desiderio di abbracciare lo stato religioso, perchè il desiderio della religione

(12) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 10, n. 16.

viene sempre da Dio. Dice S. Tommaso: « Cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum ut humanum requirat consilium, sed statim homo impetum Spiritus Sancti sequi debet ». « Non est laudabile, sed magis vituperabile post vocationem... differre et quasi in dubiis consilium quaerere » (13).

La ragione è che « religionis propositum a quocunque suggeratur, a Deo est » (14).

Quindi dice S. Tommaso: « Detur ergo quod diabolus aliquem incitet ad religionem intrandam, hoc opus bonum est et bonis angelis congruum, unde non est periculosum si quis ei in hoc consentiat... Frequenter enim contingit quod Deus utitur malitia daemonum in bonum sanctorum quibus praeparat coronas invictis et sic ei a Sanctis illuditur » (15).

Suarez invece ritiene che *ordinariamente* sia necessario consigliarsi prima di entrare in religione. Anzitutto Suarez risponde ad una possibile obiezione: « Sed dicet aliquis: vel homo sentit in se vocationem Dei efficacem, vel non sentit; si primum, non est quod deliberet, sed obediat vocationi, nam illa vocatio non sentitur nisi per propositum, seu desiderium efficax ingrediendi religionem, de quo proposito in corde exorto ait D. Thomas... dubitari non posse quin sit ab Spiritu Sancto, et ideo necessarium non esse probare illud; tunc ergo necessaria non est deliberatio aut consultatio. Si vero homo in se non sentit hanc Dei vocationem, non est etiam quod deliberet aut consultet de ingressu, quia temerarium esset sine divina vocatione de ingressu religionis tractare ».

« Respondeo in utroque casu posse esse convenientem et moraliter necessariam consultationem » (16).

In primo luogo perchè non è certo che il desiderio della religione venga sempre dallo Spirito Sancto. « Ad priorem partem dilemmatis quidam non admittunt illam doctrinam D. Thomae, putantque propositum, seu desiderium religionis, quamvis ex genere suo et obiecto bonum sit, non satis esse ut certo constet esse ab Spiritu Sancto, nam etiam in hoc desiderio interdum se transfigurat Angelus Satanae in Angelum Lucis, ut significavit... Innocentius III. Quod verum esse potest, non solum quia saepe incertum est homini quo fine et intentione ad tale desiderium evehatur; sed etiam quia dubitare potest an religio sibi expediat: sicut etiam potest paterfamilias in se sentire desiderium faciendi copiosas eleemosynas et coniugatus faciendi votum castitatis, quae desideria ex obiectis bona sint, et nihilominus in consultationem sunt adducenda, quia non est per se notum talia bona esse convenientia talibus personis, et consequenter nec tale desiderium esse ab Spiritu Sancto » (17).

Suarez però ritiene che « *ordinariamente* » il desiderio della religione

(13) S. THOMAS, opusc. 18, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu religionis*, c. 9.

(14) Opusc. 18, c. 10, ad 4.

(15) *Ibid.* ad 4.

(16) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 3.

(17) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 3.

venga dallo Spirito Santo, ma che anche allora « regolarmente » sia necessario consultarsi sulla convenienza della esecuzione di tale desiderio, poichè talvolta lo Spirito Santo suscita il desiderio di qualche cosa di cui non vuole l'esecuzione. « Nihilominus dico desiderium religionis per se, ac regulariter loquendo, esse ab Spiritu Sancto, et ut tale suscipiendum esse, nec de hoc consultare oportere, nisi aliunde ex accidenti aliquid ei adiungatur, quod suspicionem malam inducat; ut si homo sentiat desiderio honoris, vel alterius commodi temporalis, vel quidpiam simile, unde moveri possit. Atque hanc puto fuisse mentem D. Thomae. Et ratio esse potest, quia tale desiderium non solum est de optimo obiecto, sed etiam abstrahit hominem ab affectu temporalium rerum, et ab omnibus quibus caro delectatur, quod est magnum indicium impulsus Spiritus Sancti...

« Addo tamen ad executionem talis desiderii necessariam esse posse consultationem, et regulariter ita existimo, nam saepe Spiritus Sanctus praebet desiderium alicuius rei, cuius executionem non vult; sicut Davidi voluntatem aedificandi templum et Abrahamo voluntatem sacrificandi filium a quibus executionem non acceptavit. Immittit enim interdum Spiritus Sanctus tale desiderium propter bonum et meritum ipsius, quamvis ad executionem perventurum non sit, aut pervenire non expediat. Et ob hanc causam, quamvis religioni moraliter constet aliquem ab Spiritu Sancto motum illius habitum postulare, si persona ipsa religioni non expediat, eam merito non acceptat; sic ergo ex parte ipsius personae, quamvis moraliter credat ab Spiritu Sancto moveri, nihilominus dubitare potest, et consultare, an executio talis desiderii expediat eidem Spiritui Sancto, magisque grata sit.

« Unde ipsum etiam propositum vel desiderium religionis ab Spiritu Sancto datum, regulariter ac moraliter loquendo, intelligendum est ad hoc maxime dari, ut de religione assumenda consulatur et tractetur cum affectu ingrediendi si magis ad divinum obsequium expediri iudicetur. Solum excipi potest alius casus, in quo ita sit per se notum et evidens, personam esse aptam ad religionem, et religionem convenientem illi et tam efficax sit motio Spiritus Sancti, ut etiam statim per se appareat consultationem esse supervacaneam » (18).

Dunque, secondo Suarez, chi desidera abbracciare lo stato religioso ordinariamente deve prima consigliarsi sulla convenienza di eseguire o meno questo desiderio; però questa consulta non deve essere troppo lunga, perchè questo sarebbe pericoloso e nocivo per la vocazione divina « Aliud est, ut consultatio haec sit prudens et matura pro negotii qualitate, non tamen diuturna, id est nimis morosa, quae et necessaria non est, et solet vocationem Dei impedire, multisque periculis est exposita » (19).

Suarez si pone pure il quesito se per consultarsi sulla vocazione sia necessario sentire un desiderio efficace dello stato religioso e risponde negativamente. « Respondeo generatim verum esse, sine aliqua praevia inspiratione et vocatione Spiritus Sancti non posse esse locum huic consultationi,

(18) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 4.

(19) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 2.

quia non potest talis consultatio moraliter inchoari, nisi ex aliquo bono affectu, et sancta cogitatione circa religiosum statum assumendum... ».

« *Non est ratio cur hic semper expectanda sit extraordinaria gratia, vel vocatio Spiritus Sancti quo tribuatur desiderium de se efficax, priusquam humana consultatio ac deliberatio praecedat; non est ergo semper illud genus vocationis expectandum, sed quaelibet occasio vel sancta cogitatio ab Spiritu Sancto data arripienda est, saltem ut prudens consilium ac deliberatio fiat* » (20).

Infine Suarez si domanda *se sia buona cosa il consigliare ad uno l'entrata in religione ed il trattare di indurlo ad abbracciare lo stato religioso*. La sua risposta è affermativa, ma meno categorica di quella di S. Tommaso.

Ecco la tesi di Suarez: « *Bonum est suadere religionis ingressum; sed cum magna prudentia faciendum est* ».

« Atque huc spectat quaestio, quam D. Thomas tractat 2-2, quaest. 189, art. 9, an liceat alium ad religionem inducere. Cui absolute respondet id esse licitum et maxime meritorium per se loquendo, et exceptis mediis inordinatis, quae sunt per accidens, ex quibus tantum enumerat, violentiam, deceptionem, et simoniam, nam ad haec reduci possunt omnia quae gravem malitiam vel inordinationem tali actui adiungere possunt... Seclusis ergo his, quae extrinseca sunt, sentit D. Thomas ex suo genere bonum opus esse veris ac solidis rationibus persuadere alium, ut religiosus fiat. Cuius ratio est, quia ille actus ex obiecto est bonus, nam in universum inducere ad bonum, bonum est, et ex se non habet necessario aliquam circumstantiam malam; cur enim aut unde illam habebit? Ergo ille actus per se bonus est.

« Quae ratio etiam probat, quod et D. Thomas etiam sentit (eo quod exceptio firmat regulam), non esse malum uti aliis mediis humanis ad conciliandam piam alterius affectionem, non ut propter humanas illas rationes moveatur, sed ut ad divinas rationes audiendas et considerandas melius applicetur; quamvis autem, ut dixi, hoc non sit per se malum, cavendum est ne in individuo ita excedatur, ut in quamdam moralem vel violentiam vel deceptionem inclinetur. Timendum est etiam periculum inconstantiae in eo, qui sic attrahitur, quia postea, mutatis rebus, facile etiam mutatur illa pia affectio; rationes etiam illae quae efficaciter propositae multum movebant, postea vel oblivioni traduntur, vel ita tepide considerantur, ut nihil moveant; ed ideo magna prudentia utendum est in huiusmodi actu inducendi alium ad religionem; petenti enim consilium veritas libere proponenda est.

« Ille etiam, quem Spiritus Sanctus movere coepit, iuvandus est, vel ut in sancto proposito firmus maneat vel ut Spiritui Sancto non resistat, sed potius per orationes et bona opera se disponat, ut ab illo efficacius moveatur. *Prius autem quam Spiritus Sanctus incipiat aliquem vocare, raro expedit, ut opinor, illum directe inducere ad hunc statum assumendum, quamvis optimum sit ad Dei timorem et conscientiae puritatem, et ad vitanda peri-*

(20) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 5.

cula peccandi quemlibet excitare et inducere, simulque status religiosi com-  
moda et excellentiam proponere » (21).

Quindi, secondo Suarez, *il proselitismo religioso è lodevole e buono, ma deve essere molto prudente*: è ottima cosa lavorare per coltivare le vocazioni religiose e preparare l'ambiente adatto per la nascita e lo sviluppo di esse; però raramente conviene consigliare ed indurre direttamente qualcuno ad abbracciare lo stato di perfezione prima che egli senta la vocazione divina.

## 6. Libertà della vocazione.

Il problema della libertà oppure obbligatorietà di seguire la vocazione divina allo stato religioso si può considerare sotto vari differenti aspetti:

- 1) In forza della *vocazione divina* stessa.
- 2) In forza di un *voto* fatto di abbracciare lo stato religioso.
- 3) In forza dell'*ingresso* già fatto in religione.
- 4) In forza della *professione religiosa* fatta, cioè in virtù dei voti religiosi.

Suarez tratta ampiamente il secondo ed il quarto di questi problemi. Egli dedica tutto il libro quarto alla trattazione: *De voto assumendi statum religionis*; ed il libro sesto: *De professione religiosa*.

Noi non ci soffermiamo su questi due problemi, poichè è chiaro che chi è legato da un voto è tenuto ad osservarlo. La questione invece che ci interessa particolarmente è la prima, cioè l'obbligatorietà di seguire la vocazione divina in forza della vocazione stessa. Questa questione non è trattata espressamente da Suarez, ma il suo pensiero al riguardo lo riscontriamo nell'esame che lui fa della terza questione cioè della libertà del novizio di abbandonare la religione.

### A. — Libertà giuridica.

Giuridicamente il novizio è pienamente libero di abbandonare lo stato religioso, quindi è libero di seguire o no la vocazione divina allo stato religioso. La Chiesa si preoccupa di garantire la libertà nell'entrata in religione, non solo da parte del candidato, ma ancora da parte della religione stessa.

Suarez dedica tutto il capo nono del libro V ad analizzare i difetti che si oppongono a questa libertà e li riduce a tre: *violenza, inganno e simonia*.

Nell'entrata in religione si richiede questa triplice libertà: 1) *Libertas a violentia*; 2) *Libertas a deceptione*; 3) *Libertas a simonia*.

(21) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 8, n. 10.



Quindi giuridicamente è pacifico che il novizio è pienamente libero di seguire o no la sua vocazione religiosa; *a fortiori* è giuridicamente libero di seguire la vocazione divina allo stato religioso chi non è ancora entrato in religione.

B. — *Libertà morale.*

La questione molto discussa al tempo di Suarez era quella dell'*obbligo morale* di seguire la vocazione divina da parte di chi è già entrato in religione (non ancora professso) se non c'è una giusta causa per abbandonare la religione. Si suppone naturalmente che si abbia la *certezza morale* della vocazione divina e non ci sia *nessuna causa ragionevole* per non seguire questa vocazione.

a) *Teoria del patto tacito.* — Molti autori, come il Gaetano e Sanchez, ritenevano che il novizio era moralmente obbligato a seguire la sua vocazione religiosa, e non poteva, senza peccato, abbandonare la religione senza una giusta e ragionevole causa. La ragione di ciò la trovavano nel patto tacito che si stipulava tra il novizio e la religione nell'atto di ingresso in religione, per cui, come la religione non poteva licenziare il novizio senza una giusta causa, così il novizio non poteva lasciare la religione senza una giusta causa.

Suarez invece rigetta la teoria del patto tacito e sostiene la libertà non solo giuridica ma anche morale di abbandonare la religione. « *Qui votum non habet... pro libertate sua potest intra probationis annum religionem relinquere, etiamsi optimam, sibi que accommodatam et facilem illam inveni-erit, quia nondum est aliquo vinculo astrictus. Non desunt tamen qui dicant etiam in eo casu peccare venialiter novitium non habentem votum, si religionem relinquat sine rationabili causa; ita Philarchius... Sanchez... sequentes in hac parte Caietanum, qui idem aperte affirmat; addit tamen (et in hoc differentiam constituit) eum, qui non habet votum, si exeat sine rationabili causa, peccare tantum venialiter, alium vero peccare mortaliter. Rationem vero illius peccati in hoc ponit, quia eo ipso quod quis suscipit habitum religionis, quoddam pactum tacitum inter ipsum et religionem intercedit, ut si aptus inventus fuerit post probationem, ad professionem admittatur, ideoque non posset a religione non admitti aut expelli gratis et sine rationabili causa; ergo ut pactum aequale sit ex utraque parte, etiam novitius non potest relinquere habitum religionis sine causa rationabili* » (22).

Suarez così risponde all'argomentazione di Gaetano e Sanchez: « *Non videtur tamen mihi necessarium hoc pactum admittere, quod neque ex expressa partium voluntate ac conditione satis ostendi potest, neque etiam ex iure habetur. Quapropter, « per se » loquendo, nullum invenio peccatum in hoc exitu mere voluntario, secluso voto, quia nullam invenio virtutem aut legem, quae per illum directe ac per se violetur.*

(22) SUAREZ, *op. cit.*, l. 4, c. 3, n. 6.

« Nec est simile *ex parte religionis*; existimo enim ministros eius *graviter peccare expellendo novitium idoneum sine causa rationabili*, vel quia abutuntur potestate iurisdictionis sibi concessae, ratione cuius *ex officio* tenentur, et bonum religionis procurare, et quasi iustum iudicium ferre in ea causa, vel quasi iustam dispensationem exercere. Videntur etiam mihi peccare *contra charitatem respectu novitii*, quia privant illum magno bono, et grandi periculo exponunt.

« *Quae rationes non habent locum in ipso novitio*, quia disponere potest de se ipso, non ut minister aut dispensator, sed ut dominus potest cedere iuri suo. Respectu vero religionis non peccat contra charitatem, quia inde non resultat nocumentum alicuius momenti ipsi religioni, nec etiam contra iustitiam aut fidelitatem, quia nihil promisit. Neque oportet obligationem esse mutuum, quando solum est ex charitate, vel iustitia legali aut alia simili.

« *Dixi autem « per se », quia « ex intentione » operantis poterit facile voluntas illa deserendi inchoatum statum esse peccaminosa, si fiat propter malum finem, in quo et venialis et mortalis culpa esse potest pro ratione finis, et forte « regulariter » non deest aliqua culpa, saltem venialis*; quod tamen non sit simpliciter necessaria, patet, quia ille egressus non est ex obiecto ita pravus, quin possit, fieri cum intentione honeste vivendi, quamvis sine obligatione ad tantam perfectionem » (23).

Le stesse ragioni le troviamo ripetute nel libro V: « Iam supra dictum est nullum pactum de perseverando intervenire inter religiosum et religionem, ex vi solius primi ingressus, et ideo ex ratione iustitiae nec ingredientem obligari ad permanendum, nec religionem ad illum retinendum. Ex alio vero capite oriri, ut non possit religio licite illum dimittere sine iusta causa, scilicet, quia in hoc casu non se gerit ut domina, sed ut dispensatrix; ipsa vero particularis persona, quia est sui domina, potest libere de se disponere; sicut paulo antea dicebamus teneri praelatum religionis ad recipiendum eum qui ingredi desiderat, quando est dignus, et nulla occurrit iusta ratio non admittendi illum, *quamvis ipse ingredi non teneatur*. In his enim obligationibus, quae non sunt iustitiae commutativae sed distributivae vel charitatis, non oportet obligationem esse mutuum » (24).

Dunque, secondo Suarez, non esiste alcun patto tacito ed il novizio può liberamente, senza peccato, abbandonare la religione senza alcuna causa ragionevole; mentre la religione non potrebbe senza peccato dimettere un novizio senza una giusta causa. Questo, dice Suarez, *per se*, poichè *per accidens* il novizio può peccare non solo venialmente, ma anche mortalmente abbandonando lo stato religioso senza una giusta causa. Anzi Suarez pensa che forse *ordinariamente non manca almeno la colpa veniale*. Questa colpa però è *per accidens*, cioè « *ex intentione operantis* » cioè « *si fiat propter malum finem* ».

Quindi, dice Suarez, « haec libertas tanta est ut possit quis licite

(23) SUAREZ, *op. cit.*, l. 4, c. 3, n. 7.

(24) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 11, n. 5.

habitus religionis exuere sine rationabili causa... licet non sine honesto fine » (25).

b) *Libertà della vocazione in quanto tale* — Suarez non solo nega l'obbligo di seguire la vocazione religiosa in forza del patto tacito, ma rigetta pure l'obbligatorietà della vocazione divina in quanto tale.

Anzitutto Suarez si propone il quesito: « *Utrum in evangelica lege consilia a praeceptis distinguantur* » (26). Dopo aver enunciate le principali ragioni portate dagli avversari, egli prova con molti argomenti la tesi cattolica della distinzione tra i precetti e i consigli evangelici: « *Haereticum est negare distinctionem intra consilia et praecepta* » (27).

Nel capo IX, dopo aver confutate le argomentazioni fondamentali degli eretici contro i consigli evangelici, egli si propone l'altro quesito: « *Utrum consilium aliquam obligationem, licet leviolem, inducat* » (28).

La sua risposta è la seguente: « *Consilium ex se nullam omnino obligationem inducit* ».

« *Nimirum dicendum est consilium purum, et quia tale est, nullam obligationem inducere, nec etiam sub veniali... Hoc mihi certum videtur, et clare doceri a patribus praecedenti capite allegatis; dicunt enim opera consiliorum esse mere spontanea et libera, et plane sine ulla culpa posse dimitti. Imo videtur clare id docere Paulus, 1 Cor., VII, dicens: "si nupserit virgo, non peccavit; si acceperis uxorem, non peccasti; qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit" etiamsi contra consilium agat* » (29).

1ª *Obiezione*. — Però, si può obiettare: « *ubi intervenit Dei consilium, intercedit etiam voluntas Dei volentis ut id fiat, quod ipse consulit; ergo intercedit etiam praeceptum Dei; quia praeceptum Dei non est aliud quam voluntas Dei homini manifestata; nec potest homo refutare consilium Dei, nec voluntati eius resistere sine ipsius offensione et iniuria; ergo tale consilium necessario includit praeceptum; non est ergo distinguendum a praecepto* » (30).

A questa obiezione Suarez risponde:

1) « *Ratio a priori cur frangere consilium non sit peccatum. Consilium enim Dei externum, seu nobis propositum, immediate solum indicat dictamen divini intellectus iudicantis, et approbantis id quod consulit, tanquam utilius, et convenientius ad vitam beatam facilius et perfectius consequendam. Nam consilium proprie ad intellectum pertinet, et interius est actus eius; exterius vero illum actum internum immediate indicat. Ut, verbi gratia, cum Christus dixit (MATTH., 19): Si vis perfectus esse, abi, et vende etc., proxime significavit nobis quid de illo medio necessario ad salutem sentiret. Unde discrepare ab illo per intellectum, existimando illud medium non esse utilius ac melius, magna esset ratio iniuriae, quam illi irrogarent, qui perperam de illis consiliis sentirent. At vero non velle sequi et exsequi consilium*

(25) SUAREZ, *op. cit.*, l. 4, c. 3, n. 9.

(26) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 6.

(27) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 6, n. 6.

(28) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 9, n. 22.

(29) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 9, n. 24.

(30) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 6, n. 5.

illud, non quia non existimatur optimum, sed quia voluntas propter alias rationes in illud obiectum non inclinatur, *nulla est, nec minima, ipsius Christi offensio*; quia per hoc nullo modo improbatur nec refutatur consilium eius » (31).

2) « *Ulterius fatemur, Dei consilium etiam esse signum alicuius voluntatis eius, sed quia non est talis voluntas, quae obligationem inducat, ideo consilium ad nullam culpam obligare.*

« Declaratur quia in Deo multiplex est voluntas: una est *propria et formalis*, alia dici potest *metaphorica*: et multi putant consilium solum esse metaphoricam voluntatem...

« At verius fortasse est consilium indicare aliquam propriam voluntatem Dei; haec duplex esse potest in Deo: una est *absoluta et efficax*, quam explicamus per verbum praesentis, *volo*; alia est *secundum quid*, vel per simplicem affectum, quam explicamus per verbum *vellem*, aut *per modum desiderii*. Consilium ergo de se non indicat in Deo efficacem voluntatem, sed ad summum simplicem affectum et complacentiam in tali meliori bono, quae voluntas de se ad inducendam obligationem non sufficit.

« Imo ulterius *voluntas efficax* ex parte obiecti proximi subdistinguenda est. Nam quaedam est tantum *de executione*, alia tantum *de obligatione* imponenda. Et prior nec ad obligationem sufficit, nec necessaria est. Nam, licet Deus voluerit efficaciter me esse religiosum, non me ad id obligavit; et licet de se non habuerit voluntatem efficacem, ut Petrus, v. g., confiteretur Christum, nihilominus illum ad talem confessionem obligavit, quia de ipsa obligatione imponenda efficacem habuit voluntatem, et haec est necessaria ad obligationem. Quia ergo consilium talem voluntatem non indicat, sed potius, eo ipso quod tantum per modum consilii datur, indicat in Deo non esse talem voluntatem, ideo nullam obligationem inducit » (32).

Dunque la tesi di Suarez è che: « *consilium ex se nullam omnino obligationem inducit* », perchè: 1) indica immediatamente solo un atto dello intelletto divino; 2) pur essendo anche un segno della volontà divina, non si tratta di una volontà obbligante ma di un semplice desiderio di Dio che si compiace della libera esecuzione di quello che ci consiglia.

2<sup>a</sup> Obiezione. — Qualcuno potrebbe pensare che *questo è vero dei consigli evangelici in astratto, ma non in concreto* quando si tratta di una vocazione divina allo stato religioso, *perchè allora, il non seguire la vocazione divina senza una giusta ragione, significa resistere alla divina ispirazione, rifiutare una grazia straordinaria di Dio, ciò che costituisce un peccato di ingratitudine* (33).

Suarez rigetta questa sentenza e difende la libertà morale di seguire la vocazione divina « *dummodo servetur generalis ratio operandi propter honestum finem* ». Leggiamo le parole stesse di Suarez: « *Sylvester concedit*

(31) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 9, n. 25.

(32) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 9, n. 26.

(33) V. gr.-PASSERINI, *De hominum sta-*

*tibus et officiis inspectiones morales, Lucae* 1732, t. 3, q. 184, art. 3, n. 31-54.

in eo casu esse peccatum ingratitudinis, si quis sine iusta causa, ex solo taedio sanctae vitae vel huiusmodi egrediatur. Non explicat autem an sit peccatum mortale vel veniale, neque an sit formalis ingratitudo vel materialis; nam formalis profecto non est per se loquendo, quia, licet vocatio ad religionem fuerit beneficium divinum, non tamen propterea obligat ad hunc modum gratitudinis, perseverantiam in illa; quo enim iure vel ratione probari potest haec obligatio? Poterit enim quis se ostendere gratum proponendo vel servire Deo in saeculo, vel imitari religiosorum mores, seu aliquem spirituales fructum capere ex illo ingressu, quamvis propter animi infirmitatem nolit in eo perseverare.

« Si autem illa non est formalis ingratitudo, nec materialis esse potest, quia haec non est respectu Dei, nisi adiecta alicui culpa, quae supponatur; hic autem nulla supponitur, sed haec dicitur esse prima. Adde eodem modo posse dici ingratum si vocatus a Deo ad religionem nolit ingredi, sine alia causa rationabili, sed solum ex animi infirmitate. Unde licet admitteremus hunc modum culpa, non esset proprie ex speciali obligatione orta ex ingressu, sed ex generali ratione beneficii divini, et debito quod ex illo nascitur.

« Ego vero existimo in huiusmodi rebus intervenire ingratitudinem Dei negativam, potius quam privativam, per se loquendo; negativam vero, quia homo non correspondet beneficio divino quantum posset et deberet, ut meliori modo se gereret. Dico autem non esse privativam, quia in rigore non privat honestate, per se loquendo. Neque etiam aliud genus culpa hic necessario interveniat, dummodo servetur generalis ratio operandi propter honestum finem, ut supra notavimus; illa autem servari potest, etiamsi non sufficiat ad iustam causam dimittendi religiosum statum » (34).

Dunque, secondo Suarez, chi non corrisponde alla grazia divina della vocazione religiosa non commette un peccato di ingratitudine per se, cioè, se non interviene qualche fine cattivo « ex intentione operantis ».

Egli non ammette quella che potremmo chiamare *la teoria dell'obbligo morale dell'ottimo*, sostenuta dal Passerini. « Si Deo excitante et adiuvante homo in particolari illuminatur ut cognoscat quid in individuo sit melius hic et nunc, et excessus est prudenter aestimabilis, tenetur homo eligere melius, et si hoc non facit, imprudenter et non secundum rationem agit; sed aliquo modo peccat » (35).

Suarez invece, dopo aver analizzato il valore del comandamento dell'amor di Dio: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, etc. » (36), conclude: « Igitur ex forma illa praecepti, nulla probabili vel apparenti ratione potest inferri, quod ita obliget ad omnia virtutis opera, ut nullum sub consilio relinquat. Quia ex nulla particula il-

(34) SUAREZ, *op. cit.*, l. 5, c. 11, n. 4.

(36) MATTH., 22, 37.

(35) PASSERINI, *De hominum statibus et officiis...* t. 3, q. 184, a. 3, n. 52.



larum nec ex omnibus simul, nec ex illa exaggeratione, *ex toto corde*, vel *tota virtute*, inferri potest hominem teneri ad faciendum semper, vel summo conatu, vel ipsum Dei amorem, vel aliud opus, *quod in quocumque momento possit melius iudicari, aut ad maiorem Dei gloriam pertinere*. Quia nec ullus ex patribus ita illud praeceptum intellexit, ut videre licet in Hieronymo, Chrysostomo, Hilario, Ambrosio, et aliis in citatis locis Matthaei et Lucae. Nec modus ille loquendi habet illam vim aut significationem, vel in Scriptura, vel in communi loquendi modo... » (37).

### Conclusion.

Possiamo così riassumere la dottrina di Suarez riguardo alla vocazione religiosa.

1. *L'esistenza* della vocazione divina è una *verità pacifica* dimostrata da tutta la tradizione cattolica e dai documenti ufficiali della Chiesa.

2. La *natura* della vocazione religiosa è una *mozione divina, interna, soprannaturale* con cui Dio chiama uno allo stato religioso. La vocazione religiosa è presa sempre da Suarez in senso stretto, cioè per la mozione divina o l'impulso dello Spirito Santo; non nel senso lato, per il complesso dei requisiti per entrare in religione. Quindi la vocazione religiosa è il requisito fondamentale per entrare in religione.

La *controversia moderna sulla universalità della vocazione*, ossia sulla *necessità della vocazione speciale* non ha alcun fondamento in Suarez. La vocazione religiosa è sempre una grazia speciale dello Spirito Santo la quale non è concessa a tutti. Quindi Suarez viene ingiustamente citato da alcuni autori come un fautore della sentenza della vocazione generale. Similmente non trova fondamento nella sua dottrina la distinzione introdotta da alcuni autori moderni tra vocazione *giuridica* e vocazione *teologica*. Per Suarez esiste una sola vocazione religiosa, la quale si potrà chiamare teologica in quanto è una mozione divina, e giuridica in quanto è un requisito necessario per essere ammesso in religione.

3. La *necessità* della vocazione divina per entrare in religione è assoluta, essendo essa il requisito fondamentale richiesto sia per *diritto naturale* che per *diritto canonico*. Quindi il Superiore responsabile dell'ammissione deve avere la certezza morale della vocazione divina del candidato.

4. La *prova* della vocazione religiosa, per diritto naturale, non può essere se non un *giudizio prudenziale* rimesso cioè al prudente arbitrio del Superiore, il quale è tenuto a ciò *ex officio* verso la religione, ed *ex charitate* verso il candidato.

Per il diritto canonico invece si richiede un determinato tempo di prova, cioè *l'anno di noviziato*, ed una *duplice prova* della vocazione: una *per*

(37) SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 9, n. 10.

*testimonia*, la quale non può essere che negativa, l'altra *per coniecturas*, che consiste in un prudente esame del candidato allo stato religioso.

5. Riguardo alla *necessità di consultarsi* sulla vocazione religiosa, pur ammettendo che *ordinariamente* il desiderio della religione viene dallo Spirito Santo, ritiene però che *regolarmente* sia necessario consultarsi sulla convenienza dell'esecuzione di tale desiderio.

Per fare questa consulta sulla vocazione non è necessario sentire un desiderio *efficace* dello stato religioso, ma basta un impulso qualunque dello Spirito Santo. La consulta poi sia prudente ma non troppo lunga, poichè ciò sarebbe nocivo alla vocazione stessa.

Riguardo al *proselitismo religioso*, ritiene che raramente conviene indurre direttamente qualcuno ad abbracciare lo stato religioso prima che egli senta nel cuore la vocazione divina, pur essendo ottima cosa lavorare per preparare l'ambiente adatto per la nascita delle vocazioni e coltivarne lo sviluppo.

6. Riguardo al *grande problema della libertà od obbligatorietà della vocazione religiosa in quanto tale*, distingue tra libertà *giuridica* e libertà *morale*.

Non c'è dubbio sulla libertà *giuridica* sia da parte del candidato nel seguire la vocazione, sia da parte della religione nell'ammetterlo.

Riguardo alla *libertà morale* riconosce l'obbligo del Superiore religioso di ammettere il candidato quando non c'è nessuna causa ragionevole per non ammetterlo, essendo egli tenuto a ciò *ex officio* verso la religione stessa, ed *ex charitate* verso il postulante.

Da parte del postulante invece Suarez sostiene la libertà della vocazione religiosa in quanto tale. I consigli evangelici *ex se* non obbligano sotto pena di peccato. Ciò è vero non solo *in astratto*, ma anche *in concreto* nel caso della vocazione religiosa.

Quindi Suarez rigetta la *teoria dell'obbligo morale dell'ottimo* sostenuta dal Passerini e sostiene che il non seguire un'ispirazione divina, come la vocazione religiosa, *per se* non costituisce peccato « dummodo servetur generalis ratio operandi propter honestum finem »; *per accidens* invece, cioè « ex intentione operantis », ci può essere colpa mortale o veniale, « si fiat propter malum finem ». Anzi Suarez pensa che *regolarmente* non manca qualche colpa, almeno veniale.

U. OLIVERO, S. D. B.

## LA NATURA E L'OBBLIGATORIETÀ DELLA VOCAZIONE SECONDO LEONARDO LESSIO S. J.

Ci proponiamo di studiare la dottrina di Leonardo Lessio S. J. sulla vocazione religiosa, affinché dalla convergenza delle luci che irradiano dagli scritti dei *probatī Auctores* riesca sempre meglio lumeggiato il complesso e tempestivo problema della vocazione.

L'autorità del Lessio nel campo teologico è universalmente riconosciuta. Ne sono prova eloquente le sue numerose opere di teologia morale, dommatica ed ascetica, le quali ebbero larghissima diffusione e segnarono una notevole orma nel campo teologico.

Basti ricordare: *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, editi a Lovanio nel 1605, vero capolavoro di Teologia morale, che ebbe dodici edizioni ancor vivente l'autore; *Defensio potestatis Summi Pontificis* (1613), che il Papa Paolo V giudicò la miglior difesa del Papato contro gli attacchi di Giacomo I d'Inghilterra; *De Gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata* (1610); *De praedestinatione*, in cui espone la sua posizione nelle famose controversie « de Auxiliis », sostenendo efficacemente il molinismo; e inoltre i preziosi opuscoli ascetici, soprattutto *De Summo bono et aeterna beatitudine hominis* (1616) e *De perfectionibus moribusque divinis* (1620), che procurarono al piissimo autore, aureolato di santità, meritata fama tra i migliori scrittori spirituali.

La dottrina teologica insegnata dal Lessio sulla cattedra del Collegio della Compagnia di Gesù, a Lovanio, e poi ampiamente esposta nelle sue opere, è solida e sicura. Ne offrono autorevole conferma l'intervento di Sisto V in suo favore nella controversia con Michele Baio, che nel 1587 ne attaccò la dottrina sulla Grazia, accusandola di pelagianismo; il favorevole giudizio di Paolo V sulla sua apologia del Papato; la lettera gratu-

latoria che S. Francesco di Sales gli indirizzò il 26 agosto 1618 a proposito della dottrina sulla predestinazione (1).

A noi interessa ora soprattutto l'opuscolo che il Lessio diede alle stampe nel 1613, dal titolo: *Disputatio de statu vitae deligendo et religionis ingressu, quaestionibus duodecim comprehensa*. In esso viene infatti ampiamente esposto il pensiero dell'illustre Autore sulla vocazione religiosa.

Il nome del Lessio e il rimando all'opuscolo citato compaiono ripetutamente in tutte le opere posteriori, che trattano diffusamente della vocazione.

Crediamo quindi utile esporne dettagliatamente la dottrina nei punti fondamentali e di maggior interesse, con quegli opportuni rilievi che servano a farne risaltare meglio l'originalità e l'importanza.

Nella dedica dell'opuscolo all'abate Giovanni Drusio, il Lessio così espone lo scopo del suo lavoro: « *Scopus quem potissimum in hoc spectavi, alius non est, quam ut homines intelligant ac secum reputent, quanti momenti sit mature ac sapienter de statu vitae deliberare, cum hic de aeternitate agatur et salus vel miseria sempiterna ex eo delectu plerumque dependeat*. Nil prudenti delectu salutaris; nihil inconsulto ac temerario periculosius » (2).

Lo scopo riveste un carattere di grande praticità in ordine alla elezione dello stato, che è la più importante espressione della volontà divina, alla cui conoscenza sono rivolti gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio.

Anche nel « *Directorium* » per gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio, su 40 capi ben 13 sono indirizzati a regolare l'elezione dello stato.

È quindi facilmente comprensibile come l'illustre Figlio di Sant'Ignazio si sia voluto interessare espressamente di un problema così vitale nella spiritualità e nell'attività apostolica ignaziana.

Tutto però poggia su premesse dottrinali ben chiare, che il Lessio lascia già intravedere nel passo citato: « *cum hic de aeternitate agatur et salus vel miseria sempiterna ex eo delectu plerumque dependeat* ».

Ecco accennata la tesi della predestinazione ad uno stato determinato e dell'obbligatorietà della vocazione, che sarà ampiamente difesa nel corso dell'opuscolo, di cui costituisce la parte più notevole e di maggiore risonanza.

### **Esame analitico dell'opuscolo.**

Prima di addentrarci nello studio della dottrina del Lessio intorno alla vocazione, conviene dare uno sguardo panoramico al suo trattato.

In esso si risponde minutamente, con diversa ampiezza, ma in modo esauriente, a queste dodici questioni:

(1) Cfr. *Oeuvres de S. François de Sales*, Annecy, t. XVIII, p. 271.

(2) L. LESSII, *Opuscula*, Antverpiae, 1626, p. 827. Citeremo sempre da questa edizione.

Quaestio I: « *Qua aetate adolescens vel puella ingredi possit religionem* ». Edizione citata, Antverpiae, 1626, pp. 833-834; n. 1-11.

Quaestio II: « *An expediat iuvenes ingredi* »; pp. 834-836; n. 12-23.

Quaestio III: « *Utrum votum de ingredienda religione a puero emissum sit validum* »; pp. 836-837; n. 24-26.

Quaestio IV: « *An opus sit longa deliberatione et cum quibus ea deliberatio instituenda* »; pp. 837-843; n. 27-55.

Quaestio V: « *Quo modo sciri poterit an vocatio sit a Deo* »; pp. 843-846; n. 56-70.

Quaestio VI: « *Quid faciendum ei, qui nondum deliberavit serio de statu capessendo; quo modo divinam voluntatem explorabit?* »; pp. 846-847; n. 71-77.

Quaestio VII: « *An expediat ingressum differre in longum tempus donec iudicium maturaverit* »; pp. 847-850; n. 78-88.

Quaestio VIII: « *An sit peccatum avertere aliquem a consilio ingrediendae religionis* »; pp. 850-855; n. 89-108.

Quaestio IX: « *Utrum sit expediens ut is qui propositum religionis habet, voto se adstringat ad ingrediendum* »; pp. 855-856; n. 109-112.

Quaestio X: « *Quam vim tale votum habeat* »; p. 856; n. 113-115.

Quaestio XI: « *Utrum filii et filiae quae religionem ingrediuntur, possint exheredari vel privari portione legitima* »; pp. 856-863; n. 116-131.

Quaestio XII: « *Quae et quanta religionis sint commoda* »; pp. 863-873; n. 132-181.

Da questo prospetto appare subito che il Lessio ha solo trattato della vocazione religiosa, e non della vocazione sacerdotale. Ordinariamente si ferma di preferenza l'attenzione allo studio della vocazione sacerdotale, essendo più favoriti dagli espliciti accenni delle fonti rivelate e dai documenti del magistero ecclesiastico. Solo in un secondo tempo si traggono le applicazioni e le conclusioni che valgono anche per la vocazione religiosa (3). Il Lessio invece si interessa solo della vocazione religiosa, dedicandovi tutta la sua attenzione, senza farne solo oggetto di considerazione indiretta.

Se poi si paragona il quadro delle questioni proposte dal Lessio intorno alla vocazione religiosa, in questo suo opuscolo, col quadro dei dieci articoli che S. Tommaso dedica allo stesso argomento nella *Somma teologica* (4), si constata che il Lessio si propone quasi tutti i quesiti a cui San Tommaso risponde nei vari articoli citati. Nelle risposte il Lessio non manca di appellarsi a S. Tommaso, pur distinguendosi per ampiezza di sviluppo e per la sua personale posizione soprattutto nella questione dell'obbligatorietà.

(3) Cfr. per es. L. SEMPÉ, *Vocation*, in « *Dict. de Théol. cath.* », t. XV, col. 3148-3181; I. LAHITTON, *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale* (1910), p. 148.

(4) Cfr. S. TOMMASO, *Somma Teol.*, II, II, q. 189: « *De religionis ingressu in decem articulos divisa* ».



È pure facile rendersi conto che le varie questioni trattate dal Lessio si riducono a due principali e fondamentali problemi: i segni della vocazione religiosa (q. 1, q. 4, q. 5, q. 6, q. 7) e l'obbligatorietà della vocazione religiosa (q. 2, q. 3, q. 8, q. 10, q. 11, q. 12).

Nell'ampio sviluppo che il Lessio dà a questi due argomenti è però possibile ricavare il suo pensiero circa la natura della vocazione religiosa, cosicchè tutti i punti fondamentali della problematica intorno alla vocazione vengono presi in considerazione e convenientemente sviluppati e risolti.

Possiamo ora seguire il Lessio nello sviluppo organico della sua trattazione, per conoscere la sua dottrina sulla natura della vocazione religiosa, sui segni e criteri che la garantiscono, e sulla obbligatorietà morale di seguirla da parte dei chiamati.

## I. NATURA DELLA VOCAZIONE RELIGIOSA

Per quanto il Lessio non si proponga esplicitamente questa questione, vi risponde però sufficientemente nel corso delle dodici questioni del suo trattato.

Anzitutto il Lessio riconosce l'esistenza della vocazione religiosa.

Ancorchè la vita religiosa non sia stata, come il sacerdozio, direttamente e formalmente istituita da Gesù Cristo, ma sia nata dagli esempi e dai consigli di Gesù, per realizzare meglio, con l'osservanza dei consigli evangelici in una forma stabile di vita approvata dalla Chiesa, quell'obbligo di perfezione che Gesù ha proposto a tutti i suoi seguaci (cfr. MATT., 5, 48), tuttavia suppone una vocazione divina.

« *Per vocationem intelligo affectum illum et quemdam veluti impulsum internum, quo quis sentit se incitari ad religionem vel ad aliquem alium statum* » (n. 56).

Affinchè però questo moto interno di propensione per la vita religiosa sia legittimo, deve venire da Dio. Lessio dedica tutta la questione quinta per indicare « *quo modo sciri possit an vocatio sit a Deo* » e ritorna continuamente su questa origine divina della genuina vocazione religiosa.

Provando con la dottrina dei Padri che conviene entrare in religione anche nell'età giovanile, afferma: « *omnes (Patres) docent post vocationem divinam non esse differendam executionem, sed primo quoque tempore parendum Deo vocanti* » (n. 16).

« *Est enim inspiratio divina et vocatio religionis divinum quoddam semen caelitus in terram transmissum, ut in omnem virtutem adolescat et fructum aeternae vitae proferat* » (n. 81). Ne segue che « *semen manu illius magni Salvatoris sparsum* » (n. 81) esige grande cura e custodia per non essere soffocato.

Anche i parenti devono favorire i figli « ut libere eligant et exequantur, quod *Deus* ipsis inspirat » (n. 91); « qui resistit vocationi filiorum resistit Deo » (n. 104).

Tutta la dottrina del Lessio sull'obbligatorietà di seguire la vocazione si fonda principalmente sul fatto che è Dio stesso che chiama alla religione, e quindi non si può essere insensibili alla sua chiamata.

In questo il Lessio è pienamente consenziente con S. Tommaso, il quale afferma appunto la necessità di questa vocazione *interna* alla religione, la quale « nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo » (5).

E quindi una grazia interna, transeunte, consistente in una speciale illustrazione e mozione divina in ordine alla vita religiosa, e anteriore al consenso del soggetto, che potrebbe anche mancare per incorrispondenza, senza però impedire che egli sia stato da Dio chiamato.

Così ritiene pure Sant'Alfonso (6) e a questo concetto ci conduce la dottrina concordemente professata nei documenti della Chiesa.

P. Ladislao C. P. dopo averne fatta un'accurata analisi conclude: « Si vocationem religiosam seu vocationem divinam ad statum religiosum proprie definire velimus, prout ex documentis traditionis, absque praeiudiciis et obiective consideratis, profluit, ita dicere debemus: *Vocatio ad statum religiosum est afflatus divinus, per signa manifestatus, quo Spiritus Sanctus aliquos ad consilia evangelica, in religione sectanda inclinatur seu movet* » (7).

Il Lessio ci parla anche della vocazione *esteriore*, da parte del Superiore religioso, al quale spetta il compito di assicurarsi della genuinità della vocazione e ammettere il candidato alla vita religiosa. Questa però non sembra costituire la vocazione, ma è solo condizione necessaria per la realizzazione della vocazione divina interiore, manifestata da quei segni esterni, dai quali il Superiore riconoscerà la volontà di Dio. Il Superiore è quindi deputato per riconoscere e per realizzare la vocazione divina, mediante la legittima « ammissione » alla vita religiosa. Infatti parlando dell'ingresso in religione e pur dissuadendone il ritardo, il Lessio nota: « Si tamen Superior qui eum admissurus est, iubeat aut suadeat ut ante ingressum studia sua perficiat, parendum est; quia tunc cum non suo affectu vel iudicio moretur, sed eius qui loco Dei illum dirigit, cogitare debet hanc esse Dei voluntatem » (n. 79) (8).

Esiste anche, secondo il Lessio, una *vocazione esterna generale* di Gesù

(5) S. TOMMASO, *Comm. ad Rom.*, c. VIII, lect. 6. Cfr. P. MAGGIOLO, *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso*, in « *Xenia Thomistica* », vol. 2, Roma 1924, pp. 277-309.

(6) Cfr. SANT'ALFONSO, *Avvisi*; cfr. anche J. B. RAUS, *La doctrine de Saint Alphonse sur la vocation et la grâce*, Lyon-Paris, 1926; C. KEUSCH, *La dottrina spirituale di San-*

*t'Alfonso M. De Liquori*, Milano, 1931, pp. 209 ss.

(7) P. LADISLAUS A MARIA IMMACULATA C. P., *De vocatione religiosa, tractatus historicus-iuridico-moralis*, Romae, 1950, pagina 111.

(8) Cfr. anche n. 114-115 dove si parla della « dimissio a religione propter sufficientem causam ».

Cristo, che invita tutti alla vita religiosa: « Consilium Christi ad omnes et singulos pertinet, quibus integrum illud amplecti. Nullus horum excipitur. Omnibus dictum est: *Qui potest capere capiat*. Hoc est: Neminem cogo, omnes invito: cui tantum est animi ut rem tantam ausit suscipere, ne omitat. Omnibus convenit: « *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me* » (n. 28).

Da questo tuttavia non si può inferire che, secondo il Lessio, tutti gli uomini abbiano la vocazione alla vita religiosa, ma solo che l'ingresso alla religione giova assai a coloro che sentono la *interna inclinazione divina* a tale stato.

Non basta adunque la vocazione esterna generale, ma si richiede la *vocazione interna personale*, la quale non è fatta a tutti, poichè non tutti hanno l'idoneità per la vita religiosa e l'assenza degli impedimenti: « ...non omnes apti sunt ad religionis onera sustinenda, propter morbos vel naturae debilitatem. Alii etsi idonei sint, aliis tamen impedimentis tenentur, ut qui rationibus reddendis obnoxii, vel parentibus extrema vel gravi penuria pressis succurrere debent, vel si ex ingressu gravissima incommoda sequerentur, v. g. translatio ditionis ad haereticos, ut interdum in filiis principum accidit » (n. 28). « Non enim omnes ad religionem, vel statum ecclesiasticum, aut caelibatum idonei » (n. 75).

Viene così chiaramente conciliato l'apparente contrasto tra la *vocazione generale* e la *vocazione speciale* alla vita religiosa.

La dottrina del Lessio si può facilmente ricondurre a quella di S. Tommaso, il quale pur ammettendo una *vocazione esterna generale*, consistente nell'invito che Gesù rivolge a tutti di abbracciare i consigli evangelici, ritiene però che questo non ha per il singolo nessuna efficacia « *nisi interius attrahatur a Deo* » (9).

Anche nella dottrina di Sant'Alfonso viene chiaramente affermata la necessità di una vocazione divina *speciale* alla vita religiosa, che Dio non concede a tutti, poichè a ciascuno Dio assegna uno stato proprio di vita, nel quale la Provvidenza divina prepara aiuti speciali ed efficaci in ordine al conseguimento della vita eterna (10).

Come nel Lessio, così anche presso S. Tommaso e Sant'Alfonso troviamo quindi affermata la necessità della *vocazione divina speciale* alla vita religiosa, nonostante l'*invito esterno generale* fatto da Gesù in ordine alla pratica dei consigli evangelici (11). E' facile riscontrare sostanzialmente la

(9) S. TOMMASO, Opusc. 18, « Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu religionis », c. X, ad 4.

(10) Cfr. SANT'ALFONSO, *Opere ascetiche, dogmatiche e morali*, Torino, 1887, vol. III, *Selva*, p. I, c. X, p. 78.

(11) Cfr. H. OLIVERO S. D. B., *De vocatione religiosa clericorum eorumque facultate religionem ingrediendi*, Pont. Inst. utriusque iuris, Romae, 1947, p. 17-30, ove

espone con precisione e chiarezza tale controversia circa la dottrina tomista ed alfonseana in ordine alla natura della vocazione divina alla vita religiosa. Cfr. anche P. LADISLAUS A MARIA IMMACULATA, *De vocatione religiosa*, Romae, 1950, pp. 39-43, e pp. 67-70, ove è esposta la dottrina di S. Tommaso e di Sant'Alfonso, con dipendenza dalla trattazione di D. Olivero.

stessa dottrina anche in Francesco Suarez (12), che fu maestro del Lessio al Collegio Romano.

Da quanto il Lessio dice circa i segni per conoscere la vocazione divina alla religione, appare pure che tale vocazione, detta *speciale* in opposizione alla vocazione generale, *non è però straordinaria*, ossia non si richiede necessariamente che venga manifestata e supponga straordinarie grazie ed illustrazioni divine, oppure inclinazione e « attrait » sensibile. E' sufficiente la vocazione divina *ordinaria*, consistente nella retta intenzione, assenza degli impedimenti ed idoneità, come il Lessio espone parlando diffusamente dei segni per conoscere la vocazione divina alla vita religiosa e completando così quanto si riferisce alla natura della vocazione religiosa.

## II. I SEGNI DELLA VOCAZIONE RELIGIOSA

Il Lessio, come abbiamo già riferito, intende per vocazione « *affectum illum et quemdam veluti impulsus internum, quo quis sentit se incitari ad religionem vel ad aliquem alium statum* » (n. 56).

Tale impulso, affinché sia vera vocazione, deve venire da Dio. Ecco quindi presentarsi la questione circa i criteri onde riconoscere e garantirne l'origine divina.

Siccome poi tale impulso e vocazione divina si dà anche, secondo il Lessio, per gli altri stati distinti dallo stato religioso: « *vel ad aliquem alium statum* », ne segue che la vocazione divina allo stato religioso si deve distinguere dalle altre vocazioni.

E infine, poichè sono varie le forme di vita religiosa, bisognerà pure conoscere e deliberare a quale tra esse si è da Dio chiamati.

La questione circa i segni della vocazione religiosa si presenta perciò abbastanza ampia. Il Lessio risponde esaurientemente ai singoli punti.

### Quo modo sciri poterit an vocatio religiosa sit a Deo.

Anzitutto, nella questione quinta, il Lessio indica i criteri onde conoscere se la vocazione, ossia l'impulso interiore ad abbracciare la vita religiosa, venga da Dio.

Tale impulso infatti potrebbe anche provenire da suggestione diabolica, oppure da semplice inclinazione naturale.

Bisogna quindi operare la cosiddetta discrezione degli spiriti, onde

(12) Cfr. SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, vol. III, Venetiis, 1743, l. V, c. 4, n. 1.

discernere quello che viene da Dio, da ciò che non viene da Dio. Sono note al riguardo le sagge norme contenute negli *Esercizi Spirituali* di Santo Ignazio (13). Il Lessio si rivela qui degno discepolo del suo illustre Maestro e Padre, di cui applica e sviluppa mirabilmente i principi da lui fissati nel libro degli *Esercizi*.

La regola fondamentale assegnata dal Lessio per conoscere « *utrum affectus ille, quo quis religionem ingredi cupit sit a Deo* » è la seguente: « *Considerandus finis, quem ille spectat: cuius amore et desiderio ille ad talem statum amplectendum impellitur* » (n. 56).

Se il fine è soprannaturale: « *nempe ut periculis saeculi te eximas, ut Christi vitam imiteris, ut consilia exequare, ut te totum Deo consecres, eique servias perfectius, ut saluti tuae consulas, ut alios ad salutem pertrahas, non est dubitandum quin talis vocatio sit a Deo* » (n. 57).

Non può infatti essere dal demonio, il quale non può spingere al bene, ossia alla distruzione del suo regno; nè può essere dallo spirito umano, poichè la natura inclinata al male non può spingere a ciò che contraddice alle sue inclinazioni e appetiti naturali.

Consta anche positivamente che tale desiderio ordinato al fine soprannaturale viene da Dio; poichè « *fide retinendum est omne bonum velle et omnem salutaris boni affectum esse a gratia Dei* » (n. 61).

Il Lessio si appoggia altresì sull'autorità di S. Tommaso, di cui cita esplicitamente la dottrina esposta nella *Somma Teologica* II, II, q. 189, a. 10 ad I, notando pure con S. Tommaso che la mancata perseveranza nella vocazione non è segno che la vocazione non sia venuta da Dio, poichè anche i doni divini possono venir meno, a causa della mancata corrispondenza.

Se invece il fine unico e principale per cui si vuole entrare in religione è umano e terreno, « *ut si quis desiderio otii, aut commodorum corporis, religionis statum eligat, vel spe praelaturae aut alterius honoris consequendi* » (n. 63), non può venire da Dio, il quale spinge piuttosto al contrario di ciò che piace alla natura corrotta.

Non nuoce però l'intervento di un fine umano e temporale, purchè influisca solo *per modo di occasione* o di *movente iniziale* verso la vita religiosa, in funzione quindi subordinata al fine principale, che rimane soprannaturale. Dio infatti può guidare alla religione anche attraverso agli eventi contingenti, lieti e tristi, della vita temporale, come dimostrano gli esempi di molti santi religiosi, dal Lessio riferiti, attingendo principalmente da Cassiano, coll. 13, c. 15, e da S. Gerolamo, ep. 36 (n. 63-68).

Posto adunque il fine soprannaturale, di cui è facile rendersi conto, il candidato alla religione ha la certezza morale che il suo proposito viene da Dio e che quindi egli ha la vocazione divina. Perciò l'indagine per lui è sostanzialmente finita e non può più coltivare dubbi e incertezze o esigere

(13) Cfr. SANT'IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, « Vita e Pensiero », 1928, pp. 157-175; versione italiana di Pio Bondioli, Milano, 301-323.



prove ulteriori circa l'origine divina della sua vocazione. Solo coloro, cui spetta l'ammissione del postulante, possono esigere, se lo credono conveniente, prove ulteriori per esplorare meglio le intenzioni del soggetto.

In questo il Lessio si rifà di nuovo espressamente alla dottrina di S. Tommaso, II, II, q. 189, a. 10 ad 1 (n. 62).

La vocazione divina alla religione non esige adunque necessariamente *garanzie straordinarie*; il fine *soprannaturale* è sufficiente per procurare la *certezza morale* dell'origine divina della chiamata, poichè un desiderio e un fine soprannaturale non può venire se non da Dio.

A questa importante conclusione ci conduce appunto il Lessio: « Ex quibus sequitur vanum esse petere in hoc negotio aliquam revelationem, vel signum divinum, quo animus certus reddatur sitne vocatio a Deo: quia id est praeter morem divinae Providentiae, quae etiam in maximis rebus nostram salutem concernentibus, vult nos esse contentos morali quadam et humana certitudine; alioquin possemus etiam revelationem exigere ut sciamus nos esse legitime baptizatos, vel sacerdotio initiatos, vel matrimonio iunctos, vel rite dispositos ad susceptionem alicuius Sacramenti: quod insolens est et absurdum. In rebus enim agendis sufficit certitudo moralis. Hic vero est moralis certitudo, eaque tanta, quanta in hac vita regulariter de motibus et impulsibus divinis haberi potest. Cum enim quis sentit se impelli ad deserendum saeculum, et Christum imitandum in religiosae vitae humilitate, tam certum est hunc impulsum esse a Spiritu Sancto, quam certum est impulsum ad fidem Christi, ad poenitentiam, ad eleemosynam, aliave bona opera esse a Spiritu Sancto; imo quam certum est actum fidei, quo credimus divina mysteria, esse a Deo, et talem qualem oportet ad salutem. Nam et hic est solum moralis certitudo: sicut etiam in actu spei et dilectionis, quem in nobis sentimus. Itaque nulla est tibi maior certitudo quaerenda » (n. 70).

Abbiamo così chiaramente esposta dal Lessio la dottrina della « *recta intentio* », quale precipuo segno di vocazione divina alla religione.

### **L'importanza della deliberazione circa lo stato di vita.**

L'indagine circa l'origine della vocazione religiosa presenta al Lessio una questione più generale: « *Quid faciendum ei, qui nondum deliberavit serio de statu capessendo: quo modo divinam voluntatem explorabit* » (*Quaestio VI*).

Egli risponde mettendo in alto rilievo l'importanza di eleggere prudentemente, coi vari criteri che egli indica, lo stato di vita che Dio stesso ha fissato ad ognuno, come il più idoneo per conseguire l'eterna salvezza. Fissa così la sua posizione circa la dottrina delle prefinibilità degli stati, su cui poggia quanto stabilirà in ordine all'obbligatorietà di seguire la vocazione divina allo stato religioso.

« Notandum est — scrive il Lessio — maximi interesse ad salutem ut quis simul atque sufficientem iudicii maturitatem nactus fuerit (nimirum post annos pubertatis) serio de statu suo deliberet et non temere (ut plurimi faciunt) aliquid firmiter amplectatur. Hoc enim praeter quod res sit magni periculi, etiam magnae amentiae est argumentum, et unus ex praecipuis mundi erroribus. Quid enim stultius quam eligere media priusquam expendis utrum ad finem sint accomodata et an forte tibi non sint allatura obstaculum in fine tuo consequendo?

« *Multi enim in matrimonio aeternam salutem amiserunt, qui in religione salvati fuissent; quidam e contra in religione pereunt, qui in matrimonio salutem fuissent consecuti; nonnulli pereunt in hac religione, qui non periissent in alia. Idem dicendum de omnibus dignitatibus, officiis, statibus, artibus, opificiis, societatibus, aliisque vitae generibus.* Quam multis dignitas ecclesiastica, vel canonicatus fuit causa perditionis? Quam multis maiestas regia et potentia saecularis? Item studium accumulandi, prolesque ditandi? Sunt enim nonnulli status et studia quae plurimas peccatorum occasiones ingerunt. Nam ea est naturae nostrae conditio, is rerum humanarum cursus, ut ex rebus alioquin per se indifferentibus, aliae nobis sint futurae saluti, aliae exitio. Nemo autem in particolari id certo novit praeter solum Deum, qui omnes rerum eventus, non solum qui absolute futuri, sed etiam qui posita qualibet hypothesis essent futuri, certissime praenoscit » (n. 71).

Ne segue adunque in ognuno l'obbligo di indagare a quale stato di vita sia da Dio destinato, servendosi dei vari mezzi atti a conoscere la divina volontà, quali la preghiera, il raccoglimento, il consiglio di persone prudenti, gli esercizi spirituali, le varie considerazioni circa il fine ultimo, secondo il metodo proposto da Sant'Ignazio per la elezione dello stato (n. 72-77).

Il Lessio ammette dunque la vocazione divina per ogni stato di vita, essendo lo stato di vita, ad ognuno da Dio fissato, il mezzo più idoneo per il conseguimento della salute eterna. Il suo pensiero viene ulteriormente sviluppato, parlando dell'obbligatorietà di seguire la vocazione.

La dottrina del Lessio verrà ripresa da Sant'Alfonso (14) e costituirà una delle posizioni più caratteristiche della scuola alfonsiana (15).

### **I ritardi nel seguire la vocazione religiosa.**

Risolta la questione circa la elezione dello stato di vita (*Quaestio VI*), il Lessio riprende il filo della sua trattazione circa la vocazione allo stato religioso. Egli ha già indicato nella questione quinta che la « recta in-

(14) Cfr. SANT'ALFONSO, *Opere ascetiche dogmatiche e morali*, Torino 1887, *Selva*, p. I, c. X, p. 78-86 etc.

(15) Cfr. P. LADISLAW, *op. cit.*, pp. 67 ss.

tentio », ossia il fine soprannaturale, è la garanzia moralmente certa che la propensione verso lo stato religioso viene da Dio e costituisce quindi una vocazione divina.

Posta tale certezza, ecco presentarsi un nuovo quesito: « *An expediat ingressum in religionem differre in longum tempus, donec iudicium maturuerit* » (*Quaestio VII*). Rispondendo a tale questione il Lessio indica gli altri requisiti della efficace vocazione divina alla religione, oltre la « recta intentio ».

Gli impedimenti che possono ritardare la realizzazione della vocazione religiosa sono così enumerati: « *Multae possunt occurrere causae differendi: Prima, aetas tenera. Secunda, studia litterarum. Tertia, parentum preces, minae, moeror. Quarta, ut magis proberis in saeculo et rerum mundi capias experimentum. Quinta, timor deficiendi. Sexta, voluntas magis deliberandi. Septima, parentum inopia, vel alia obligatio, cui antea satisfaciendum. Octava, morbus impediens religionis exercitia* » (n. 78).

Sono, questi, legittimi impedimenti alla vocazione divina? Il Lessio risponde: « *Nulla harum causarum (praeter duas ultimas) est sufficiens, ut merito in longum differenda sit executio, si aetas pubertatis adsit et de vocatione divina constet. Ita passim docent sancti Patres et ratio manifesta convincit. Quod intellige de illo qui ingredi cupit: nimirum hunc ex parte sua causam differendi non habere, sed quantum in ipso est, debere omnes moras abrumpere; non autem de illis quorum est eum admittere: ipsi enim multas extrahendae admissionis causas habere possunt* » (n. 78).

Essendo infatti la vocazione divina una grazia interna, è nel diritto dei Superiori esigere tutte le garanzie perchè ad essi consti chiaramente, *in foro externo*, tale vocazione, ancorchè il candidato ne sia già moralmente certo. Da ciò si può già inferire che secondo il Lessio la vocazione divina alla religione non costituisce nel candidato *un diritto* di essere ammesso. Egli parla bensì di un « *ius ingrediendi* » (n. 9, 89), ma questo diritto non è affermato in ordine ai Superiori religiosi cui spetta l'ammissione, ma solo in ordine a coloro che vorrebbero sconsigliare e impedire « *fraude vel metu* » dall'entrare in religione.

Segue la rassegna dei vari impedimenti presentati. La *tenera età* non è impedimento dall'entrare in religione, purchè si sia raggiunta la pubertà, ossia il quattordicesimo anno nel giovane e il dodicesimo nella giovane. Su questo il Lessio si è già minutamente intrattenuto nella questione prima *Qua aetate adolescens vel puella ingredi possit religionem*. La risposta è confermata dalle leggi ecclesiastiche e sostenuta da buone ragioni. Se infatti l'età della pubertà è sufficiente per contrarre matrimonio, a maggior ragione dev'essere sufficiente per abbracciare lo stato religioso, che non comporta responsabilità così difficili e irrevocabili (1-11).

Gli *studi letterari* possono esser fatti anche in religione, qualora siano convenienti.

Anche le *importunità dei parenti*, il *desiderio di provare meglio la*

propria vocazione esponendola alle prove della vita mondana, il timore di non perseverare, l'impegno di deliberare più lungamente, sono dal Lessio giudicati inutili pretesti e non veri impedimenti (n. 79-87).

Solo il *dovere impellente di soccorrere alle estreme o gravi necessità dei genitori*, oppure di *assolvere ad altre gravi obbligazioni contratte*, e inoltre *le precarie condizioni di salute fisica*, le quali rendano impossibile il disimpegno dei doveri della vita religiosa, sono legittimi impedimenti, che giustificano il mancato ingresso nella vita religiosa e quindi, fin che durano, rendono inefficace la propensione verso la vita religiosa, da Dio suscitata.

Appare così che oltre alla « *recta intentio* » ossia oltre al fine soprannaturale, si richiede anche, come necessario complemento, l'*absentia impedimentorum*. La malattia ha ragione di impedimento, spiega il Lessio, in quanto toglie l'*idoneità* agli obblighi della vita religiosa. Ecco quindi anche affacciarsi l'*idoneità positiva*, come requisito essenziale di vocazione.

Il Lessio tuttavia, premendo il senso etimologico del termine « *vocazione* », mette soprattutto in rilievo l'impulso interno con cui Dio chiama alla religione (cfr. n. 56).

Si potrebbe perciò obiettare: Come può dirsi vocazione divina tale impulso soprannaturale verso la vita religiosa, se la presenza dei legittimi impedimenti indicato (n. 88) la rende inefficace? Può dirsi chiamato da Dio alla vita religiosa chi è impedito di seguire tale chiamata?

Il Lessio non risponde espressamente a questa difficoltà, di cui invece troviamo la risposta presso il suo maestro Francesco Suarez: « ... Saepe Spiritus Sanctus praebet desiderium alicuius rei, cuius executionem non vult. Immittit enim interdum Spiritus Sanctus tale desiderium propter bonum et meritum ipsius, quamvis ad executionem perventurum non sit, aut pervenire non expediat » (16).

Si può quindi dare la vera chiamata divina alla vita religiosa, ancorchè, secondo i piani divini, tale chiamata non venga talora realizzata, a causa di malattia, o di morte prematura, o di altro legittimo impedimento. Tale chiamata è sempre una grazia divina, benefica per il soggetto, ancorchè Dio non permetta per varie ragioni, anche incolpevoli per il soggetto, la sua realizzazione.

### **La scelta tra le varie forme di vita religiosa.**

La vocazione divina alla vita religiosa non è solo generica, ma specifica: Dio non chiama solo alla vita religiosa, ma ad una forma speciale di vita religiosa, a quello tra i vari ordini religiosi che è più indicato per ogni individuo chiamato. Il Lessio infatti asserisce: « *nonnulli pereunt in hac religione, qui non periissent in alia* » (n. 57).

(16) SUAREZ, *De virtute et statu religionis* vol. III, Venetiis, 1743, l. V, c. 8, n. 4.

Come quindi conoscere con sicurezza la vocazione divina ad una forma determinata di vita religiosa?

Lessio risponde esaurientemente nella questione quarta: « *An opus sit longa deliberatione et cum quibus ea deliberatio instituenda* ».

Egli premette anzitutto che non è necessario deliberare a lungo se sia conveniente in generale entrare in religione e se sia conveniente in particolare, anche per me, qualora mi senta chiamato e non esistano impedimenti. Tale convenienza è evidente (n. 27-28).

Si dilunga invece nel rispondere alla questione: « *Quaenam ex multis religionibus cuilibet congruentissima sit et maxime salutaris* » (n. 29). Per questo « *opus est aliqua consultatione* ». Ecco le direttive che al riguardo vengono date, coerentemente ai principi di Sant'Ignazio circa la elezione dello stato.

Il Lessio dissuade prima, energicamente, dal consultare persone secolari affatto incompetenti in tale materia, e dall'attendere alle lamentele, difficoltà e desideri dei parenti, i quali sono piuttosto portati a cercare il proprio interesse, sacrificando la vocazione religiosa dei figli. Per provare tale dottrina egli si appella a numerosi passi scritturistici, ai Santi Padri che cita ampiamente e agli esempi dei Santi (n. 29-51).

Venendo poi ad indicazioni positive, con brevità e chiarezza fissa alcune sagge norme, che riferiamo nei tratti essenziali.

« *Consultatio de religione et religionis specie, si animo fluctuas, optime instituitur cum Deo, cum animo proprio et cum viro religioso ac prudente.*

« *Cum Deo*: effundendo in conspectu Ipsius cor tuum, eiusque sanctissimam voluntatem per preces, ieiunia, sacrificia et Sacramentorum frequentationem exquirendo, ut inspiret quid ipsi maxime placitum et tibi maxime salutare... Neque ullo modo dubitandum quin Deus sic deprecantem et ad se confugientem exaudiet et quod saluberrimum fuerit inspirabit, vel per se absque alteriore consultatione, vel (quod frequentius accidit) adhibito secundo vel tertio modo... » (n. 52).

« *Secundo, cum animo proprio* initur ista consultatio, adhibita duplici consideratione, altera circa religionem de qua deliberatur, altera circa propriam personam.

« *Circa religionem* quique potissimum expendenda: primo, an essentialia vota serventur...; secundo, an disciplina religiosa vigeat...; tertio, an concordia et unio fraterna...; quarto, an ambitio locum non habeat... Quinto potest etiam in considerationem venire an formam habeat vitae apostolicae, hanc enim S. Thomas docet esse perfectissimam (II, II, q. 188, a. 6), quia vitam contemplativam coniungit cum excellentissima actione, qua salus animarum (exemplo Christi Domini et Apostolorum eius) procuratur, unde ceteris paribus praeferenda.

« *Praeter haec, etiam nosse debet religionis officia et functiones, in quibus potissimum occupatur, poenitentias item et austeritates, ut possit statuere an ad eam sit idoneus* ». (n. 53).

« *Circa propriam personam*, consideranda talenta a Deo accepta: ni-



mirum valetudo corporis, vires ingenii, eruditio, aptitudo ad res gerendas, naturae propensio. His utrimque consideratis et inter se probe collatis, non difficulter cognoscere poteris an talis religio tibi conveniat, eamque prae ceteris expediat amplecti » (n. 54).

Nel testo citato Lessio ha riferito, con qualche sviluppo e con evidente dipendenza, quanto prescrive il *Directorium in exercitia spiritualia B. P. N. Ignatii*, edito nel 1599 e ancora oggi in pieno vigore in tutta la Compagnia di Gesù (17).

Dice infatti il *Directorium*: « In eligenda autem hac vel illa religione cavendum est primo ne eligatur aliqua iam corrupta, vel in qua non vigeat observantia, secundo, inter illas ipsas, in quibus viget observantia, praeferenda est ea cuius institutum sit perfectius; in quo diudicando est optima doctrina S. Thomae II, II, q. 188, a. 6. Et habenda est maxime ratio personae non solum iuxta vires et propensionem, sed etiam iuxta dotes et talenta, quae habet propter maius Dei obsequium » (18).

È pure degna di nota l'accentuazione che ora il Lessio dà anche all'*idoneità positiva* del soggetto, per gli impegni della forma speciale di vita religiosa che egli intende abbracciare.

Ecco quindi ormai nettamente indicati i tre sicuri segni della vocazione divina alla religione: 1) la propensione, motivata dal fine soprannaturale, ossia dalla *recta intentio* (cfr. n. 56-70); 2) l'*absentia impedimentorum* (cfr. n. 28, 88); 3) l'*idoneità positiva* ai doveri ed agli impegni della vita religiosa (cfr. n. 53-54).

Il terzo modo di deliberare circa la scelta dell'istituto religioso a cui Dio chiama è il consiglio di persona prudente: « tertio, cum viro etiam prudente et religioso, qui experientiam habeat status religiosi, salubriter inquit haec deliberatio... » (n. 55).

A tale consigliere il Lessio ricorda opportunamente: « Huic tamen consiliario cavendum ne quid cupide agat et statim ad suam religionem pertrahere conetur. Ea enim res multis exposita est incommodis. Sed lente procedendum et tota vocationis ratio exquirenda et talenta consideranda. Deinde praescribendae certae regulae vel considerationes: quibus expensis per otium, ipsemet possit eligere quod in Domino fuerit magis salutare; adiunctis in eum finem precibus et crebro Sacramenti Poenitentiae et Eucharistiae usu, ut a Domino in hac electione dirigatur. Hoc longe solidius est quam si ab homine, praesertim qui causam suae religionis agere videtur, ad certum ordinem vel locum amplectendum determinetur » (n. 55).

Anche in queste sagge norme si nota la dipendenza dal *Directorium* (19).

Dopo queste deliberazioni, alla luce dei sicuri criteri indicati, il sog-

(17) Cfr. Pio BONDIOLI, *Esercizi Spiritualis* di Sant'Ignazio, « Vita e Pensiero », 1928. pp. L-LI.

(18) *Directorium*, Romae, 1615, c. XXV pp. 94-95.

(19) Cfr. *Directorium*, c. XXIV: « Qualis esse debeat qui dirigit electurum ».

getto può giungere alla morale certezza circa la sua vocazione divina alla forma di vita religiosa, meglio rispondente alle sue doti e propensioni.

Posta questa certezza circa la esistenza della vocazione, rimane da considerare la dottrina del Lessio circa l'obbligatorietà di seguire la vocazione.

### III. L'OBLIGATORIETÀ DI SEGUIRE LA VOCAZIONE

Il Lessio propone esplicitamente la questione.

Nella risposta alla questione ottava: « *Utrum sit peccatum avertere aliquem a consilio ingrediendae religionis* », egli scrive: « Dices: Qui nondum voto se obstrinxit, is liber est, nec tenetur sub poena alicuius peccati, religionem ingredi, sed potest consilium Christi non sequi. Ideo enim dicuntur consilia, non praecepta... » (n. 94).

Si tratta dunque di sapere se, anche indipendentemente da voto emesso, esista l'obbligo di seguire la vocazione divina alla vita religiosa.

La risposta del Lessio è chiara e categorica: *Per se* non è peccato non seguire la chiamata alla pratica dei consigli evangelici. Vi può tuttavia esser peccato *per accidens*, *ratione periculi aeternae salutis*, in quanto spesso accade che colui che abbandona la vocazione, si sottrae a quella serie di doni divini, che di fatto lo avrebbe condotto alla perseveranza finale ed alla salvezza eterna.

In un punto così importante è necessario conoscere esattamente in tutte le sue sfumature il pensiero del Lessio. Ecco le sue parole di risposta alla difficoltà sopra enunziata:

« Respondeo: Antecedens non semper est verum. *Etsi enim in genere et per se non sit peccatum, non sequi consilia Christi, saepe tamen fieri potest ut ratione alicuius circumstantiae coniunctae peccatum sit. Ut si conscientia dictet tibi (quod saepe accidit) te desertum iri a Deo, nisi divinae vocationi obtemperes, te perituum si manseris in saeculo etc. Tunc enim peccatum est non sequi divinam vocationem...* » (n. 94).

Dopo aver inferito che è anche peccato dissuadere dal seguire la vocazione, egli riprende a sviluppare più concretamente il suo pensiero circa l'obbligatorietà di seguire la vocazione.

« Denique etiamsi non sequi suam vocationem eamque deserere, per se peccatum non sit, tamen saepe est causa pravae vitae et damnationis aeternae et ob hanc potissimum rationem sancti Patres adeo illud ponderant et perniciosum iudicant.

« Ratio est, quia is qui adeo singulare Dei beneficium et ex tanto amore divina manu oblatum repudiat, meretur ut in posterum parcius cum eo agatur et minus divinae gratiae largitatem sentiat.

« Si Princeps quispiam te ad suum obsequium in palatium, magnis honoribus propositis, vocaret et tu commodi sui vel oblectamenti causa, repudiare

oblatam conditionem, putasne res tuas in posterum illi magnopere fore curae, aut ipsum sollicitum ut te promoveat? Minime gentium, sed curam tuam tibi subtrahet et relinquet te tuo consilio et arbitrio, quod etiam passim usurpatur inter homines: qui enim optima amici consilia repudiat, dignus est qui ab amico deseratur et in posterum suo iudicio sinatur vivere.

« Longe magis id locum habet in Deo, cuius maiestati summa debetur reverentia, cuius bonitati et sapientiae summa fides, summum obsequium. Itaque quo magis indignum est, creaturam sui creatoris et Salvatoris vocationem negligere, eo iustior est causa *ut Ipse gratiae suae auxilia in posterum saltem ex parte subtrahat, nec ea copia, qua alioquin statuerat, conferat* » (n. 95).

Si precisa quindi ulterioemente *la natura di quegli aiuti della grazia divina*.

« Consistunt haec auxilia potissimum in tribus: in protectione, excitatione, directione.

« *Protectio*, est illa custodia, qua Deus diaboli vires comprimit; occasiones tentationum, quibus succumberemus, avertit; ab innumeris animae et corporis periculis eripit; denique omnes impugnationes ita moderatur, ut facile possimus vincere; et si victi fuerimus, tuetur ne in illo statu moriamur.

« *Excitatio* fit per varias inspirationes, quibus nos ad opera bona et ad omnia salutaria excitat et cor nostrum sanctis desideriis et rerum caelestium oblectationibus replet; quibus item peccatores ad poenitentiam vocat, et illis peccatis foeditatem et iustitiae splendorem et utriusque stipendia ostendit.

« *Directio* pertinet ad executionem et continet ea auxilia quae opportuna sunt, ut constanter bonum propositum ad finem perducatur.

« Haec tria auxiliorum genera, *etsi propter illam ingratitudinem non omnino ita subtrahantur*, quin homo absolute eorum adminiculo possit in iustitia perseverare et si lapsus fuerit resurgere, *tamen valde minuuntur et extenuantur, adeo ut plerumque reipsa cum tali auxiliorum mensura, homo non sit perseveraturus, vel a peccato in quo postea labitur, surrecturus*.

« Est enim *certa quaedam auxiliorum mensura* soli Deo cognita, quam si decursu vitae tuae accipias, certissime es perventurus ad salutem; *si minorem accipias non pervenies*, sed data occasione laberis; et quamvis resurgas, rursum tamen alia occasione concides, et tandem post multas labendi et resurgendi vicissitudines, damnaberis.

« Plerumque enim salus et exitium pendent a re modica, quam nisi divina providentia procuraverit, vel averterit, certissime peribis.

« Adit quis convivium, audit ibi verbum minus sibi honorificum, oritur rixa, occiditur. Alius exit vespere ebrius ut domum redeat; incidit in adversarium, contrahitur pugna, confoditur. Alii iter facienti occurrit bivium, eligit viam quae videtur commodior, incidit in latrones, qui viatoribus ibidem insidiabantur, ab his spoliatur et interficitur. Similia quotidie plurima eveniunt, sicut ex minima scintilla saepe maximus accenditur ignis, ita ex modica occasione saepissime maxima perniciēs.

« Poterant istae occasiones innumeris modis a Deo, qui omnia praevidet, impediri, vel minima inspiratione averti; sed quia homo se reddidit indignum, cum magnum illud Dei consilium in se contempsit, Deus illas permittit, et omittit eam inspirationem adhibere, qua talis occasio fuisset vitata. *Hac ratione infiniti pereunt*, quorum et exitium a minima occasione originem traxit, et facillimo negotio impediri potuisset, nisi illi se indignos antea tali cura et favore Dei praestitissent.

« Simili modo quidam levissima occasione convertuntur et salutem consequuntur; sive ipsi id antea bonis operibus quodammodo meruerint, sive aliorum preces pro illis fusae id impetrarint, sive Deus ex sola sua benignitate ita eos dirigere statuerit » (n. 97).

« Unde patet, *nihil adeo pertimescendum homini, atque ne Deus ita providentiae suae curam et auxilia gratiae imminuat, ut reipsa cum tali mensura non simus salvandi*; neque quidquam adeo sollicitè ab eo petendum, quam ut *eam auxiliorum mensuram nobis conferat, cum qua novit nos certissime salvandos*; hoc est ut in omnibus ita nos protegat, excitet, dirigat, sicut novit salutem nostram expedire. Hoc debet esse perpetuum nostrum votum et assidua deprecatio, *cum in eo salutis nostrae cardo versetur* » (n. 98).

Indica poi quattro cause di questa diminuzione di favori divini, che può esser sufficiente perchè ne segua la perdizione eterna. « Prima, est peccatum mortiferum...; secunda, est peccatum veniale...; tertia, est tepor et incuria quaedam profectus spiritualis...; quarta causa est neglectus divinae vocationis » (n. 99-100).

La diminuzione delle grazie divine, a causa del disprezzo della vocazione divina, avviene « iuxta triplex genus auxilii supra explicati ».

« Minuitur enim *protectio*, dum diabolo laxantur a Deo vires, sic ut fortius nos impugnare possit, dum impendentes tentationum occasiones non impediuntur, dum pericula vitae imminetia non avertuntur, dum res sinuntur suis agi motibus in salutis nostrae detrimentum.

« *Excitatio* minuitur, dum rariores vel languidiores inspirationes immittuntur, dum pericula salutis non ostenduntur, dum futura praemia non considerantur, dum sinit Deus mentem hominis cogitationibus et curis rerum terrenarum penitus immergi.

« *Directio* minuitur, dum non offeruntur opportunitates bonum propositum exequendi, vel permittuntur oriri obstacula quibus pares non sumus, etc.; dum difficultatibus victi opus inchoatum et bonum propositum relinquimus.

« *Ex quibus patet, quanta incommoda ex neglectu divinae vocationis (etiam si per se peccatum non sit) plerumque sequantur: quae sane cuiusvis aliquem salutis suae sensum habenti, valde sunt reformidanda* » (n. 100).

Oltre a questa diminuzione di grazia, che può compromettere la salute eterna, il Lessio, riferendosi ancora alla mancata corrispondenza alla vocazione, aggiunge: « *Deo tantopere id displicere, ut etiam in hac vita non solum gratiae subtractione, sed etiam aliis poenis inflictis saepe vindi-*

cet » (n. 101) e adduce due conferme, attingendo da S. Gerolamo, ep. 7, e da Sant'Ambrogio, *De Virginibus* l. 1 (n. 101-102).

Si ricava adunque che la trascuratezza nel seguire la vocazione, pur non essendo *per se*, peccato, trattandosi di un consiglio e non di un precetto, « *ratione alicuius circumstantiae coniunctae peccatum fit* », in quanto si manca alla carità obbligatoria dovuta a se stessi, essendo messa in pericolo la salvezza eterna, per le ragioni dal Lessio indicate.

Sembra inoltre che si tratti anche di una diretta indelicatezza verso Dio. Il Lessio infatti, per spiegare le conseguenze della mancata corrispondenza alla vocazione, appella a ragioni che si riferiscono direttamente alla Maestà divina offesa: « ... cuius (Dei) maiestati summa debetur reverentia cuius bonitati et sapientiae summa fides, summum obsequium... Deo tantopere id displicere » (n. 95, 101).

Si può anche aggiungere che, secondo il Lessio, *il dissuadere dal seguire la vocazione*, è ingiuria e irriverenza verso Dio. Scrive infatti: « Item est quaedam iniuria in Deum. Deus enim, cui infinitis beneficiis es obstrictus et aeterna pollicetur, te ad suum servitium vocat. Ille se huic vocationi opponit et suadet ut nulla beneficiorum acceptorum, nulla promissorum habita ratione, non sequare, sed secum maneat, suis commodis et suae consolationi servias. An hoc non est impugnare consilium Dei et destruere quod ille aedificavit et spargere quos congregavit et milites quos ad suum vexillum vocavit, dissipare? Qui autem ista facit an non videtur conspirare cum daemone et bellum gerere cum Deo? Si quis hoc modo ageret cum aliquo quem Princeps saecularis vocaret ad suum obsequium, posset ille censi amicus Principis? Multo minus qui ab obsequio divino abstrahit, poterit esse amicus Dei, qui infinitis maiora iam contulit et in futurum promisit » (n. 92).

Orbene, queste considerazioni non si possono forse applicare anche a colui che dissuade se stesso dal seguire la divina chiamata? Considerando quindi più minutamente il nesso logico tra i vari punti di dottrina proposti dal Lessio, si è piuttosto portati a vedere nell'incorrispondenza alla vocazione non solo un atto indifferente, non peccaminoso per sé, ma solo *ratione circumstantiarum*, quando si ha coscienza di compromettere con tale infedeltà l'eterna salvezza, sibbene un atto già per sé colpevole.

Il Lessio non precisa se nella volontaria trascuratezza e incorrispondenza alla vocazione vi sia peccato grave o peccato solo veniale. Enumerando le cause della diminuzione degli aiuti divini che può condurre alla perdizione eterna, egli parla anzitutto del peccato mortale, poi del peccato veniale, poi della tiepidezza e trascuratezza del proprio profitto e infine indica la trascuratezza della vocazione divina. Non segue però che si tratti di cause decrescenti quanto alla colpevolezza; si dovrebbe infatti concludere che la trascuratezza della vocazione è esente da qualsiasi colpevolezza anche *ex circumstantiis*, venendo enumerata dopo la tiepidezza, che è semplice imperfezione: « *talis tepor etiamsi per se peccatum non videatur* » (n. 99); mentre invece il Lessio ha affermato: « *si conscientia tibi dictet (quod saepe accidit) te desertum iri a Deo, nisi divinae vocationi obtemperes,*



*te peritulum si manseris in saeculo etc.; tunc enim peccatum est, non sequi divinam vocationem »* (n. 94).

Rispondendo allo stesso caso, sant'Alfonso parla di peccato grave: « ... si crederet quod in saeculo manens damnationem incurreret... non potest excusari a peccato gravi, cum in grave discrimen salutis suae se iniiciat » (20).

Che anche il Lessio sia di questo parere si può ricavare facilmente. Egli infatti afferma che il *dissuadere dalla vocazione* è peccato grave: « Etiam qui absque vi, fraude et metu, aliis modis importune agit, ne perfectionis propositum exequaris, sed maneat in saeculo, graviter peccat; et interdum a peccato mortifero excusari non potest. Ratio est quia sua importunitate est tibi causa, ut relinquas magnum bonum, nempe securam salutis viam, et permanes in periculis damnationis. Utramque autem est contra charitatem et in re magni momenti. Quanam enim ratione tibi maius damnum inferre posset, nisi forte persuadeat haeresim aut apostasiam? Plus enim tibi nocet dum illud propositum tibi excutit, quam si illud propositum retinentem pertraheret ad aliquod peccatum » (n. 92).

Per capire il senso di quell'*interdum*, che sembra contraddire alla precedente affermazione generale, circa la colpevolezza grave di chi dissuade dalla vocazione, giova tener conto della precisazione fatta poco dopo, sempre a proposito del dissuadere dal seguire la vocazione: « Etsi forte non sit magnum peccatum, si levis et perfunctoria sit dissuasio, si tamen sit vehemens et pertinax, excusari non potest a gravi culpa. Ratio est quia debet alteri plena libertas relinqui, ut eligat quod salutis suae magis consonum duxerit. Vehemens autem et pertinax dissuasio libertatem valde minuit cum affectum in contrarium impellat et quodam modo ei vim inferat, adeo ut huic impulsui difficulter, et non sine magno molestiae sensu resistatur. Unde sicut est quaedam iniuria (ut Doctores tradunt) cum quis precum importunitate adigitur ad id quod alias omnino nollet et recusaret, ita in proposito est quaedam iniuria, cum tali modo quis ab ingressu religionis impeditur: unde a gravi peccato excusari non potest » (n. 94).

Se adunque pecca gravemente, secondo il Lessio, chi, nel modo predetto, dissuade con efficacia colui che è chiamato alla religione, segue che è pure grave la colpa di chi dissuade se stesso dal seguire la vocazione divina alla religione, quando è *conscio* di rischiare con questo la sua eterna salvezza.

Che oggettivamente esista, di fatto, questo serio pericolo di dannazione eterna, qualora si trascuri la vocazione, il Lessio lo afferma chiaramente nei testi citati. Egli infatti sostiene che la trascuratezza della vocazione ha per effetto una diminuzione di grazia, e questo può esser sufficiente per sottrarsi a quella concatenazione di aiuti soprannaturali, che di fatto avrebbe portato alla salvezza eterna e senza della quale di fatto non si giunge a salvezza. Per questo egli ammonisce: « Unde patet nihil adeo pertime-

(20) SANT'ALFONSO, *Theol. Mor.*, l. 4, n. 78; cfr. anche *Homo apost.*, XIII, 26.

*scendum homini, atque ne Deus ita providentiae suae curam et auxilia gratiae imminuat, ut reipsa cum tali mensura non simus salvandi* » (n. 98). Per questo asserisce parimenti che il dissuadere dalla vocazione nuoce di più che indurre ad un qualsiasi altro peccato, senza però allontanare dalla vocazione (n. 92). Infatti con le grazie abbondanti che Dio dà nella via della vocazione, può essere riparato anche il peccato, mentre senza tale misura di grazie, fuori della via della vocazione, è difficile che questo accada.

Possiamo quindi riassumere il pensiero del Lessio dicendo: *l'obbligatorietà di seguire la vocazione esiste ed è grave, non per se ma per accidens, nel caso frequente, in cui c'è coscienza del reale pericolo di perdersi eternamente rimanendo nel secolo, contrariamente alla certa vocazione divina alla vita religiosa.*

### **I vantaggi della vita religiosa.**

Per poter meglio comprendere la dottrina del Lessio sulla obbligatorietà della vocazione religiosa, bisogna anche tener presente quanto egli scrive diffusamente sui vantaggi della vita religiosa. Dalla enumerazione di essi appare infatti che il sottrarsi alla vocazione religiosa certa costituisce un serio pericolo di dannazione eterna, poichè importa il rifiuto di una serie ingente di favori che, se corrisposti, certamente avrebbero procurato la salvezza eterna.

Rimandando per una più completa trattazione al Platus, *De bono status religiosi* (21), il Lessio così riassume il suo pensiero: « Tria generatim religionis sunt commoda seu fructus, sub quibus cetera omnia comprehenduntur: primum, quod omnia poene salutis impedimenta removeat; secundum, quod omnia adiumenta ac praesidia secum adducat; tertium, quod debito quo Deo obstricti sumus, eo modo quo fas est homini, satisficiat. Nihil autem in hac vita potest esse homini optabilius, quam carere impedimentis et abundare salutis adminiculis et debitam Deo gratitudinem praestare. Hinc enim maxima spes datur evadendi summum malum et consequendi summum bonum » (n. 132).

Segue quindi l'ampio sviluppo di queste affermazioni. Dimostra anzitutto: « quod omnia salutis impedimenta, quantum fas est in hac vita mortali submoveat » (n. 133-146); quindi espone come la vita religiosa « omnia salutis adminicula repraesentet », diffondendosi a descrivere i beni della vita religiosa (n. 147-160); e infine dimostra « quomodo religionis cultu gratitudinem Deo debitam rependamus », poichè con la totale consacrazione a Dio dell'anima, del corpo e dei beni esterni, come avviene nella vita reli-

(21) Cfr. HIERONYMUS PLATUS, *De bono status religiosi libri tres*, Romae, 1590. Il Lessio si appella a questo autore anche

nella questione IV: « An opus sit longa deliberatione et cum quibus ea deliberatio instituenda », n. 27.

giosa, si compie nel miglior modo il proprio dovere di gratitudine verso Dio, per i suoi innumeri benefici di natura e di grazia (n. 161-181).

Un punto soprattutto è degno di considerazione. Parlando della *direzione dei Superiori*, che costituisce uno dei grandi vantaggi della vita religiosa, il Lessio espone nuovamente la sua dottrina sulla *prefinibilità degli stati*, alla cui luce si comprende pure quanto egli ha affermato sulla obbligatorietà della vocazione.

Tra i beni della religione « *tertium est, quod per Superioris directionem optime assequamur eam auxiliorum ac mediorum seriem, cum qua Deus novit nos infallibiliter fore salvos. Sunt enim in mente divina mille auxiliorum ordines et mille mediorum series, quibus cum quolibet nostrum uti potest et certissime novit quid ex qualibet serie esset secuturum. Novit cum qua serie mediorum esses salutem consecuturus; cum qua in exitium et damnationem lapsurus. Novit quod officium, quis locus, quae habitatio, qui socii, quae occasiones, quae studia tibi forent ad salutem, quae ad perniciem. Salus enim et interitus saepissime a re modica et levi occasione pendent. Maximum beneficium est, si salutarem mediorum seriem obtineamus, maximum incommodum si ab ea excidamus. Ex illa mediorum serie pendet donum perseverantiae, sine quo nemo salvatur, cuius praeparatio in mente divina est nostra praedestinatio* » (n. 154).

Da questa dottrina il Lessio ricava l'utilità somma dell'obbedienza alla direzione del Superiore, attraverso la quale Dio stesso ci dirige « *sicut novit expedire nobis ad salutem* ».

E però facile constatare come da queste rigorose premesse il Lessio logicamente debba concludere per la grave obbligatorietà della corrispondenza alla vocazione.

La salvezza eterna infatti è legata ad una « *mediorum series* », ossia ad un determinato complesso di doni e aiuti divini che si realizzano di fatto in un determinato stato di vita, da Dio fissato, ed a cui Dio chiama; venendo diminuiti per la incorrispondenza alla chiamata divina e per la mancata utilizzazione dei vantaggi della propria vocazione, essi non sono più sufficienti alla salvezza eterna (cfr. n. 97). Questo vale soprattutto in ordine alla vocazione religiosa, ma si può applicare a qualsiasi vocazione divina (cfr. n. 71).

Il Lessio sostiene pure che tali benefici della vita religiosa sono accessibili anche ai giovani e quindi alla scuola della Sacra Scrittura, dei Santi Padri e di buone ragioni teologiche, risolve positivamente la questione: « *An expediat iuvenes ingredi religionem* » (*Quaestio II*, n. 12-23).

Anche ai giovani perciò si estendono i principi della obbligatorietà della vocazione, qualora questa consti con certezza attraverso i segni indicati.

Coerentemente alla dottrina della obbligatorietà di seguire la vocazione da parte del chiamato, il Lessio risolve la questione: « *An sit peccatum avertere aliquem a consilio ingrediendae religionis* » (*Quaestio VIII*).

Appellandosi alla comune sentenza dei teologi ed all'autorità del Concilio Tridentino (sess. XXV, cap. 18, *De Regularibus*) egli afferma: « Qui vi, vel fraude, vel metu iniecto aliquem impedit a religionis ingressu, *peccat mortifere contra iustitiam et tenetur fraudem aperire et vim ac metum tollere* » (n. 89).

Sostiene inoltre, come abbiamo già esposto, che « etiam qui absque vi, fraude et metu, aliis modis importune agit, ne perfectionis propositum exquaris, sed maneat in saeculo, graviter peccat » (n. 92).

Si connette logicamente alla dottrina dell'obbligatorietà della vocazione anche la questione: « *Utrum filii et filiae quae religionem ingrediuntur, possint exheredari et privari portione legitima* » (*Quaestio XI*).

Risponde il Lessio: « Multi absque scrupolo id faciunt, existimantes perire in solidum quidquid liberis religionem intrantibus datur. Unde etiam plerumque cogunt eos renuntiare portioni legitimae, vel hereditati quae iam reipsa obvenit. Verum dicendum est id esse illicitum et iniquum, sive consilium Christi spectemus et Ius divinum illi annexum, sive Iura civilia et canonica, sive SS. Patrum doctrinam, sive momenta rationum » (n. 116-131).

### **L'obbligatorietà in forza del voto.**

Viene infine da considerare l'obbligatorietà di seguire la vocazione *alorchè il soggetto si è astretto con voto di seguire la chiamata divina*.

Il Lessio dedica tre questioni a questo problema, che risolve sempre positivamente; se infatti vi è già obbligo di seguire la vocazione secondo le determinazioni indicate, indipendentemente da voto, a maggior ragione si deve ammettere tale grave obbligatorietà quando si aggiunga il legame di un voto valido, liberamente emesso, di seguire la vocazione divina alla religione.

Nella questione terza, il Lessio propone il quesito: « *Utrum votum de ingredienda religione a puero emissum sit validum* ». E risponde: « Dico primo: Si puer habeat tantum iudicii ut possit discernere inter ea quae salutis congruunt vel repugnant et intelligere religionem esse rem salutarem Deoque gratissimam, votum eius de religione capessenda est validum, et ipsum ex parte sua obstringit; si tamen nondum annos pubertatis implevit, a parentibus vel tutoribus in irritum revocari potest. Est communis et certa Doctorum sententia... Utrum vero postquam ad annos pubertatis pervenerint, possit eorum votum antea nuncupatum, irritum reddi, quaestio est inter Doctores. Valde probabile est posse, si tamen adolescens, ubi ad pubertatis limitem pervenerit, illud non ratificavit... » (n. 24-25).

« Dico secundo: « Si puer limitem pubertatis (qui est initium anni decimiquinti in adolescente, decimitertii in puella) attigerit, votum tunc emissum de religione ingredienda, a parentibus nullo modo in irritum revocari potest. Sed manet firmum et immobilem obligationem inducit. Est certa et com-

munis sententia Doctorum, multorum saeculorum usu comprobata » (n. 26).

Per confermare le sue affermazioni, egli richiama al nesso della vocazione con la salvezza eterna: « Agitur de re non exigua, sed omnium maxima, nempe de aeterna vita, de aeterna morte. Quisque ex sua vita, suisque factis iudicabitur, non ex alienis. Iniquissimum ergo esset si filii ex parentum arbitrio vivere cogerentur, nec salutis suae *securissimo modo* possent consulere, nisi ex parentum consensu; sicut iniquissimum est ut subditus cogatur fidem, quam Principi saeculari iubere placuerit, amplecti » (n. 26).

La questione nona aggiunge il quesito: « *Utrum sit expediens ut is qui propositum religionis habet, voto se adstringat ad ingrediendum* ». Fondandosi sulla dottrina di S. Tommaso circa la perfezione e il merito dei voti, il Lessio risponde: « Si res per se spectetur valde est expediens ut quis, cognita sua vocatione, voto simplici se obstringat ad eam executioni mandandam » (n. 110). È quindi anche lecito esortare ad emettere tale voto, usando però la dovuta prudenza onde non intralciare l'azione della grazia e la libertà del soggetto (n. 111-112).

Segue logicamente un ultimo quesito: « *Quam vim tale votum habeat* » (*Quaestio X*). La risposta riassume sommariamente quanto il Lessio ha già trattato nel l. 2 *de Iustitia*, c. 41, dubit. 5: « Hoc votum adeo esse firmum ut eius vinculum non possit laxari aut commutari, nisi auctoritate Summi Pontificis... « Votum religionis ingrediendae obligat sub peccato mortifero ad experiendum, si bona fide iudicet sibi eam religionem fore salutarem et tolerabilem » (n. 113). Ne segue che il vovente non può con frode e malizia frapporte impedimenti per esser dispensato dal voto (n. 114-115).

## Conclusione.

Volendo ora riassumere i capisaldi della dottrina del Lessio sulla vocazione religiosa, possiamo affermare.

I - La vocazione religiosa è l'impulso o incitamento interno ad abbracciare la vita religiosa, che Dio stesso suscita in coloro che Egli destina a tale stato. È quindi una grazia *interna, speciale*, che Dio cioè non fa a tutti, pur invitando tutti alla perfezione e pur essendo a tutti utile la pratica dei consigli evangelici.

II - I criteri per conoscere la vocazione divina allo stato religioso sono principalmente il *fine soprannaturale* con cui si intende abbracciare la vita religiosa, l'*assenza dei legittimi impedimenti* e l'*idoneità positiva* a sostenere gli obblighi della vita religiosa.

Non si richiedono dunque garanzie e segni straordinari; basta la vocazione ordinaria, rivelata attraverso i segni indicati, di cui il soggetto può facilmente avere la certezza morale, senza lunga deliberazione; intorno ad essi però si esige anche il giudizio favorevole del Superiore a cui spetta l'ammissione.



III - Vi è grave obbligo di seguire la vocazione religiosa, ogni qualvolta vi è coscienza (e ciò accade spesso) di compromettere, restando nel secolo, la propria salvezza eterna.

La originalità della dottrina del Lessio si riferisce soprattutto a quanto egli diffusamente stabilisce e approfondisce in merito alla obbligatorietà della vocazione.

Non si può negare che le posizioni del Lessio appaiono caratterizzate da una tinta di severità, che può sembrare eccessiva, e troppo restrittiva della libertà umana, il cui ambito di scelta viene limitato in un determinato stato di vita a quella serie concatenata di mezzi, a cui sono legate di fatto le grazie che conducono alla salvezza eterna.

È chiaro e comunemente ammesso che vi è l'obbligo di seguire la vocazione, quando si abbia coscienza che quella è l'unica via di salvezza eterna; ma gli autori moderni non sono generalmente propensi ad affermare il « saepe accidit » ammesso dal Lessio.

Il Vermeersch, per esempio, nota al riguardo: « id raro, vix unquam evenire; plerumque hanc animi persuasionem, perpensis rationibus, dilui posse » (22).

Anche l'affermazione che l'incorrispondenza alla vocazione comporti da parte di Dio una *privazione* e *sottrazione* di grazie, di modo che queste non siano più sufficienti alla salvezza (cfr. n. 95-96; 101), si presenta troppo severa. Sembrano preferibili queste sagge chiarificazioni del Vermeersch: « Pericula salutis quae contrahuntur ab iis qui gratiam melioris abnuunt vocationis, potius proficiscuntur ab ipsa inferioris status ratione, in quo plures observantur occasiones ruinae, et a positivo defectu virium qui iam ab initio detegi poterat, quam a consilio divino conferendi minores gratias, seu, ut adversarii dicunt, incongruas.

« Quare, electione facta quae iam vix mutari possit, nemo sancta spe et fiducia est deiciendus, quasi ipsi divina reprobatio immineat » (23).

Tuttavia la tesi dell'obbligatorietà della vocazione, secondo gli sviluppi e le precisazioni del Lessio, nonostante le sue tinte severe, non è stata senza risonanze notevole presso gli autori posteriori, come è facile notare dalla storia di tale questione e nei numerosi studi che hanno affrontato tale complesso problema (24).

Sant'Alfonso per difendere la sua posizione in materia, si appella anche al Lessio, citando e commentando quanto egli espone nella *Quaestio VIII*, n. 94 (25).

Dopo il Lessio, per merito specialmente di Sant'Alfonso, si sono apportati ulteriori importanti sviluppi a tale questione e gli autori che in pre-

(22) VERMEERSCH, *De vocatione relig. et sac.*, Brugis, 1914, p. 47; cfr. anche BIEDERLACK-FÜHRICH S. J., *De religiosis*, Oeniponte, 1919, p. 107.

(23) VERMEERSCH, *De religiosis*, Brugis, 1904, vol. II, p. 47.

(24) Cfr. P. LADISLAUS, *De vocatione religiosa, tractatus historicus-iuridico-moralis*, Romae, 1950, pp. 156 ss.

(25) Cfr. *Opera moralia S. Alphonsi*, II, « Theol. mor. », Romae, 1907, t. 2, n. 78 p. 507.

valenza (26) oggi si pronunciano in favore di *una certa* obbligatorietà, hanno cura di precisarne il grado, che può fluttuare dalla colpa grave alla semplice imperfezione, a seconda delle varie circostanze e condizioni del soggetto e dei diversi punti di vista (27).

In tale luminoso sviluppo, la dottrina del Lessio, convalidata dalla santità della sua vita, occupa una posizione di rilievo, che gli deve essere riconosciuta.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

- (26) Cfr. P. LADISLAUS, *op. cit.*, p. 167. *vocazione*, in « Salesianum », 1952, pagine 69-75.  
(27) Cfr. E. VALENTINI, *Precisazioni sulla*

## IL PROBLEMA DELLA VOCAZIONE IN CORNELIO ALAPIDE

### UNA PREMESSA

Nell'opuscolo primo delle opere ascetiche di Sant'Alfonso Maria de Liguori, là dove si parla degli avvisi spettanti la vocazione religiosa, ci si imbatte in questa affermazione: « Circa poi lo stato da eleggere, se noi vogliamo accertare la salute eterna, bisogna che seguiamo la divina vocazione, dove solamente ci apparecchia Iddio gli aiuti efficaci per salvarci... ». E perciò scrive S. Paolo: « Unusquisque proprium donum habet ex Deo » (*I Cor.*, VII, 7). Cioè, come spiega Cornelio Alapide, Dio a ciascuno dà la sua vocazione e gli elegge lo stato in cui lo vuol salvo. Questo è appunto l'ordine della predestinazione descritto dallo stesso Apostolo: « Quos praeordinavit hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit... illos et glorificavit » (*Rom.*, VIII, 30) (1).

Ora non può non destare sorpresa, come fa notare il Rev.mo Padre Geremia di S. Paolo della Croce (2), il fatto che Cornelio Alapide precisamente nel commento al passo « unusquisque donum proprium habet ex Deo » (*I Cor.*, VII, 7) usa delle espressioni tutt'altro che consone alla citata interpretazione di Sant'Alfonso, quando afferma ad esempio che il significato genuino del pensiero di S. Paolo è il seguente: « Elige statum quemvis, et Deus dabit tibi gratiam competentem et propriam, ut in illo statu decenter et sancte vivas » (3). Il contrasto risulta evidente e scon-

(1) Opere di SANT'ALFONSO MARIA DE LIGUORI, vol. IV - Opere ascetiche - Opuscoli relativi allo stato religioso, opuscolo I, *Avvisi spettanti alla vocazione religiosa*, § 1, p. 1; Napoli, 1871.

(2) Padre GEREMIA DI S. PAOLO DELLA

CROCE, *La scelta della vocazione*, Milano, « Vita e Pensiero », 1946, p. 63.

(3) Cornelius Alapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, Parisiis, Vivès, 1877, Comm. in *I Cor.*, VII, 7, vol. XVIII, p. 303, col. I.

certante. Da una parte infatti si afferma che Dio ha predestinato per ciascun uomo lo stato in cui lo vuol salvo, dall'altra lascierebbe la più assoluta libertà di determinarsi per questa o per quella scelta.

Esiste nel pensiero dell'Alapide una così stridente contraddizione?

Se ci si ferma nei limiti del commento al passo surriferito, sembra che il contrasto sia più apparente che reale; al di fuori invece esiste, e probabilmente è dovuto a dichiarazioni di natura polemica che però, bisogna avvertirlo, non sono abbondanti e per lo più tali da non decidere radicalmente il problema stesso.

Chi abbia infatti anche solo un poco di familiarità con il voluminoso ed erudito commento alla Sacra Scrittura dell'illustre esegeta non tarderà ad accorgersi che sarebbe fatica sprecata pretendere di trovarvi un pensiero sistematicamente sviluppato sopra uno qualsiasi dei problemi teologici in esso trattati. A sbalzi e a frammenti bisogna cercarne la ricostruzione, concatenando pezzo per pezzo le affermazioni, non sempre coerenti, e cercando soprattutto di non perdere di vista l'ambiente in cui l'Autore visse, dal 1567 al 1637, in quella seconda metà del Cinquecento cioè e nella prima del Seicento, così ricche di sviluppi e quindi, fatalmente, di contrasti per il pensiero cattolico. Terminano i lavori del Concilio di Trento e ferve la battaglia antiluterana; si profilano i grandi trattati a sfondo polemico mentre matura il pensiero di insigni teologi, e santi (Molina, Bañez, Suarez, Lessio, S. R. Bellarmino, S. Francesco di Sales, ecc.). Non farà quindi meraviglia che il dottissimo ed eruditissimo commentatore risenta nelle sue affermazioni or dell'una, or dell'altra tendenza e soprattutto della polemica antiluterana sul libero arbitrio. Il suo pensiero infatti sembra qualche volta una vera navigazione tra scogli e marosi, in cui non sempre riesce facile discernere la rotta seguita, tanto da indurre nel dubbio se di fatto esista una sua vera teoria sul problema della vocazione.

Comunque nelle osservazioni che seguiranno tenteremo di coglierne il genuino pensiero.

## CONCETTO DI VOCAZIONE

Senza dubbio il passo più importante e relativamente più esteso in cui l'Alapide tratta della scelta dello stato, e implicitamente della vocazione allo stato religioso, è quello in questione, il commento cioè del versicolo settimo capo settimo della prima ai Corinti: « Unusquisque proprium donum habet ex Deo ». Tale commento, come dicevamo, si è prestato a due interpretazioni perfettamente antitetiche. Da una parte infatti si attribuisce all'autore un « Predeterminazionismo degli stati di vita », sicchè il rifiuto della propria vocazione si presenterebbe come un errore pressochè irreparabile. Dall'altra invece sembra, e molto più verosimilmente, che Cornelio Alapide non sia affatto predeterminazionista, ma che attribuisca la scelta dello stato più

all'arbitrio dell'uomo che non a una particolare predisposizione e conseguente invito di Dio.

Onde meglio appaia il movente di un tale contrasto, ci atterremo fondamentalmente allo sviluppo che l'autore stesso fa del problema in margine al surriferito passo paolino, non trascurando, tuttavia, di tener presente quanto ancora ci è riuscito scoprire, al riguardo, nei grossi volumi del suo *Commentario*. Ne risulterà forse una minore sistematicità, in compenso però, almeno ci pare, avremo presente una visione più realistica del problema stesso, così come si è maturato nella mente dell'autore. Ci riserviamo d'altra parte di coordinare in fine le nostre affermazioni, indicando problemi collaterali, dipendenze storiche e dottrinali.

Per orientarsi verso una interpretazione il più possibile esatta delle affermazioni dell'illustre esegeta, occorre tener presente un'osservazione generale di indole psicologica.

Buona parte del commento alla Sacra Scrittura viene sviluppato in funzione polemica, data, come sopra dicevamo, la situazione storica creatasi in seguito alla Riforma luterana e alla Controriforma cattolica. Così circa il problema della scelta dello stato la dottrina di Cornelio Alapide ha una duplice finalità: salvaguardare da una parte la libera iniziativa dell'uomo contro la concezione protestantica del « De servo arbitrio »; affermare dall'altra l'assoluta necessità della grazia contro l'interpretazione naturalistica dei pelagiani.

Ciò premesso ci domandiamo: esiste in Cornelio Alapide un concetto di vocazione come chiamata particolare di Dio a uno stato preordinato per i singoli uomini?

Restando nei limiti del commento al passo paolino sopra citato dobbiamo rispondere: parzialmente sì, generalmente e sostanzialmente no!

Certo a chi si imbatte fin dall'inizio in affermazioni come queste: « propria voluntas, non potest dici proprium Dei donum... quare quod hic eligat castitatem, ille matrimonium non potest dici donum Dei si tollas Dei gratiam » (4), sembra naturale concludere che l'autore concepisce ogni scelta dello stato, e conseguentemente la vocazione religiosa, come una grazia peculiare del Signore e quindi chiamata tutta propria dell'iniziativa divina!

Eppure è sufficiente inoltrarsi poco avanti nel commento per convincersi che l'autore è ben lungi dal sostenere tale concezione. Egli dichiara infatti che il « dono proprio di ciascun stato non è nient'altro che la castità dei singoli stati, la quale è impossibile alle sole forze umane ed esige l'aiuto diretto di Dio, il donum Dei » (5).

Ci troviamo infatti di fronte ad una polemica! L'Alapide intende sfatare l'interpretazione che del « donum proprium » fa l'ignoto autore pelagiano del *De castitate*, quando lo risolve nel « dono della propria volontà », quasi

(4) Comm. in *I Cor.*, VII, 7, vol. XVIII, p. 302, c. 1.

(5) Comm. in *I Cor.*, VII, 7, ecc.



che si possa essere casti con le sole energie naturali. Che l'affermazione di cui sopra sia solo di natura polemica e non si riferisca alla scelta come tale, quanto piuttosto alle grazie necessarie allo stato, risulta evidente dalla motivazione sottile che l'autore stesso porta contro l'interpretazione naturalistica del libro pelagiano. Se infatti, prosegue il commento, il dono proprio di ciascuno fosse la libera scelta o anche il potere volitivo, l'affermazione di Paolo implicherebbe una vera contraddizione: il dono di Dio sarebbe un dono particolare e nello stesso tempo non lo sarebbe. Infatti il potere volitivo dato a ciascuno è fondamentalmente uguale per tutti e perciò non un *quid* di proprio, di peculiare. « *Propria enim voluntas non potest dici proprium Dei donum. Deus enim voluntatem liberam similem et aequalem omnibus indidit* » (6).

Senza voler discutere il valore probativo dell'argomentazione, questo è certo, che esprime chiaramente il pensiero dell'autore, e ci permette già di interpretare il passo indiziato (« *quod hic eligat castitatem, ille matrimonium non potest dici donum Dei si tollas Dei gratiam* ») non come l'intese Sant'Alfonso, quasi chiamata rivolta da Dio a ciascuno in particolare, quanto piuttosto come grazia concessa, dopo la libera scelta, onde osservare la castità propria di ciascuno stato.

In tal modo sembra che l'autore sfugga decisamente alla domanda che a noi soprattutto interessa, se cioè la chiamata a uno stato piuttosto che a un altro sia o meno un dono proprio di Dio! Invece bisogna ricredersi: il quesito se lo pone egli stesso e risponde in maniera inequivocabile.

In alcuni casi la vocazione a un determinato stato sarebbe un vero e proprio dono di Dio, una *ispirazione particolare* dovuta ad esigenze peculiari per cui Dio ci chiama con autentiche grazie prevenienti. Questo avviene ad esempio « *cum Deus huic inspirat animum ad coelibatum illi ad coniugium, v. g. reginae alicui, quae prolem probam et regno et ecclesiae perutilem gignere potest* » (7).

Spesso però, e questo ci interessa soprattutto, Dio agirebbe diversamente e, rimanendo *indifferente*, affiderebbe la scelta dello stato completamente all'arbitrio dell'uomo: « *Non tamen semper id facit Deus, sed indifferenter saepe se habet, ita ut in multorum arbitrio omnino relinquit ut eligant vel matrimonium vel castitatem* » (8).

Ma in che senso allora, ci domandiamo noi, l'Apostolo parla di un « *donum proprium ex Deo* »? Non avrebbe dovuto dire piuttosto che si tratta di un « *donum proprium ex libero arbitrio* »?

Secondo Cornelio Alapide S. Paolo si trova in una situazione delicata: desidererebbe che tutti fossero vergini come lui; ma poi deve consolare i coniugati i quali non sono più in grado di scegliere la verginità. Pertanto, onde non provocare in loro inutili rimpianti di una vita cui ormai non possono più optare, ricorre all'espedito di riportare tutti gli stati alla loro origine

(6) *Ibidem.*

(7) Cfr. *op. cit.*, *ibidem.*

(8) *Ibidem.*

divina, sicchè tutti appaiano in certo qual modo come dono di Dio. Pone quindi una distinzione nel concetto di « donum proprium Dei » che è di somma importanza, perchè amplifica e precisa il suo pensiero.

Il « donum » infatti può, secondo l'Alapide, essere interpretato in due modi distinti: « come stato » e come « grazie necessarie allo stato » (9).

Il dono come « stato » e anche come « scelta dello stato » vien da Dio soltanto « materialiter », in quanto cioè ogni stato è istituito da Dio o direttamente o indirettamente attraverso la Chiesa. « *Formaliter* » invece « *et proprie* » saepe est a libera electione.

La posizione è chiara, per quanto possa suscitare delle riserve. D'altronde l'autore stesso mitiga le sue affermazioni in quanto la libertà di cui parla non va intesa come sganciamento assoluto dell'attività umana dall'azione provvidenziale di Dio. Anche la scelta in sè dipende in qualche modo da Dio, in quanto cioè « omnis directio causarum secundarium et omnis boni providentia est a Deo ». L'attività degli enti finiti infatti rientra necessariamente nell'orbita del concorso ordinario della Provvidenza, concorso che giunge fino ai più intimi particolari: « Deus enim c o m m u n i sua providentia dirigit quemque per parentes, socios, confessarios, praeceptores, et alias ocasiones et causas secundas, quibus fit ut hic matrimonio, ille sacerdotio se addicat, sed libere ».

In quanto poi al secondo modo di intendere il « donum proprium » come « grazie necessarie allo stato », bisogna concedere, secondo l'autore, che il « donum » viene « formalmente » da Dio: « gratia propria cuique statui formaliter est a Deo ». Questo va detto soprattutto contro ogni interpretazione naturalistica della grazia! Tuttavia ciò non toglie che la scelta sia assolutamente libera e non solo nel senso che la grazia, anche efficace, rispetti la libertà, ma, ed è qui il nocciolo della questione, in quanto la scelta è affidata alla libera iniziativa dell'uomo, salvo naturalmente il concorso ordinario di Dio: « quia positum quod elegeris statum certum... Deus dabit tibi gratiam et donum proprium illi statui ». Di qui la energica conclusione dell'autore: « Elige statum quemvis et Deus dabit tibi gratiam competentem et propriam ut in illo statui decenter et sancte vivas », conclusione evidentemente preparata dalla duplice polemica e che si pone nettamente in antitesi tanto contro il naturalismo pelagiano quanto contro il pessimismo luterano.

Da tale affermazione risulta già la impossibilità di ammettere, nel commento che l'Alapide fa al passo paolino, una dottrina della predeterminazione degli stati così come è enunciata da Sant'Alfonso. Occorre tuttavia tener presente quanto l'autore stesso più esplicitamente dichiara in proposito. Dopo di aver infatti accennato al rispetto che Dio ha della libera scelta dello stato, continua con queste sintomatiche parole: « Hoc enim spectat ad rectam et ordinatam providentiam, ut cum noluerit singulis statum

(9) Questa come le note che seguiranno, se non è detto altrimenti, si riferiscono

sempre alla stessa citazione del commento alla I Cor., VII, 7, vol. XVIII, pp. 302-303.

certum praescribere, sed status electione, uti alia plerasque, hominis arbitrio et electione reliquit, ubi is elegerit eum hominem non deserat sed gratiam illi statui necessariam ad honeste vivendum ipsi tribuat ».

Quindi quella di non predeterminare gli stati di vita degli uomini antecedentemente alla loro libera scelta sarebbe una qualità peculiare della retta ed ordinata Provvidenza divina! È dunque arbitraria l'interpretazione del santo Dottore? Nei limiti del passo in questione si deve convenire. Tale giudizio però resta fatalmente relativo ed incompleto finchè non avremo una visione più adeguata dell'intero pensiero di Cornelio Alapide.

Comunque, volendo tirare una conclusione circa il concetto di vocazione finora sbozzato possiamo facilmente rilevare come:

1) La concezione classica di vocazione quale chiamata o ispirazione particolare di Dio si riferisce a casi eccezionali;

2) Regolarmente infatti Dio non predetermina gli stati in cui vuol salvare gli uomini, ma ne affida la scelta alla loro libera iniziativa, nell'ambito della sua provvidenza ordinaria.

Non c'è chi non veda, però, come fermandoci su tali conclusioni sembra che sfumi radicalmente il concetto stesso di quella che ordinariamente si è soliti chiamare « vocazione ». Infatti questa, oltre ad essere una scelta simile a quella del matrimonio, sembra non abbia in sè, il « quid » specifico che la renda « proprie et formaliter », vocazione, ovvero chiamata di Dio.

A questo proposito è necessario fare alcune precisazioni molto interessanti e che ci sembra daranno se non proprio una svolta, certo un nuovo indirizzo all'interpretazione del pensiero dell'Alapide sul nostro problema.

Prima di tutto ci affrettiamo a dire che nella dottrina dell'autore non esiste affatto una complanarità oggettiva tra lo stato coniugale e quello di verginità. Il matrimonio infatti, pur essendo innegabilmente un dono di Dio, e quanto all'origine e quanto alle grazie di cui Dio lo ha arricchito, tuttavia è sempre inferiore allo stato di verginità: « licet donum hoc coniugii minus sit dono virginitatis ».

In secondo luogo ci interessa soprattutto porre in rilievo la portata di alcune osservazioni sulla universalità dei « consigli evangelici ». Questi infatti sarebbero dati o proposti indistintamente a tutti gli uomini: « Coelibatus est consilium Dei et Christi qui illum omnibus proponit et consulit » (10). « Coelibatus in cuiuslibet potestate est si illum a Deo petitur » (11). Quando pertanto Gesù Cristo afferma: « Non omnes capiunt verbum istud sed quibus datum est » (*Matt.*, XI, 11), bisogna intenderlo nel senso che a tutti vien dato tale consiglio: « Christus enim cuiuslibet fidei suadet et consulit continentiam in actu primo », ma che solo a coloro i quali desiderano e compiono liberamente la scelta di fatto vien dato in atto secondo: « his enim datum est qui sponte eligunt » (12).

(10) Comm. in *I Cor.*, VII, 7, vol XVIII, p. 303, c. 2.

(11) *Ibidem*, p. 311.

(12) Comm. in *Matt.*, XIX, 11, vol. XV, pp. 422-423.

Tali affermazioni, dicevamo, hanno una portata cospicua, in quanto fanno supporre che l'Alapide ammetta una vera vocazione « generale » in « actu primo » all'osservanza dei consigli evangelici e quindi allo stato religioso. Ne seguirebbe che la vocazione « in actu secundo » può aversi per due vie: o quella meno frequente della chiamata diretta di Dio, attraverso particolari ispirazioni, o quella più frequente attraverso la libera elezione dell'uomo. Non nel senso che la prima non sia libera, quanto piuttosto nel senso che la seconda si origina dalla libera iniziativa umana e non direttamente da Dio.

Senza volere approfondire le conseguenze del modo con cui una simile elezione possa partire dalla iniziativa della creatura e non da quella divina, problema certo importantissimo perchè implica l'intera concezione della grazia e dei suoi modi di agire, diciamo senza voler per ora approfondire tali conseguenze, una cosa resta chiarita: anche la scelta dello stato religioso originata dalla libera iniziativa dell'uomo rientrerebbe in pieno nel concetto di « vocazione » se non in atto secondo certamente in atto primo, in quanto risponde cioè a un invito rivolto da Gesù Cristo a tutti indistintamente i fedeli cristiani. Quel concetto di vocazione che sembrava naufragare nella indistinzione della scelta di qualsiasi stato, attraverso la vocazione generale dei consigli evangelici, viene sufficientemente circoscritto nei limiti di una chiamata inconfondibile, ben distinta dalla libera scelta del matrimonio.

Naturalmente risorge spontanea la domanda come possa concepirsi una vocazione che in atto secondo parta dall'uomo e non da Dio, come cioè sia possibile giustificare la dottrina della scelta dello stato quale iniziativa umana senza compromettere il problema della iniziativa della grazia. Evidentemente la soluzione di un tale enigma, se soluzione c'è, va ricercata nel più vasto orizzonte dell'intera dottrina di Cornelio Alapide.

Pur non volendo affrontare uno studio così radicale che esula dai limiti impostici, tenteremo di agganciare il problema della vocazione a quello della grazia, così per cenni anche solo come orientamento sulla reale complessità del pensiero dell'autore.

Un primo passo, che è anche il più importante, lo faremo prendendo in esame il problema morale *dell'obbligo di seguire la vocazione*. (Ne risulteranno elementi sufficienti onde risolvere gli interrogativi ora posti senza dovere ulteriormente ricorrere ad una analisi troppo ampia circa il problema della grazia e della predestinazione).

## **OBBLIGO MORALE DI SEGUIRE LA VOCAZIONE**

Da quanto abbiamo esposto sarebbe già possibile ricavare alcune conclusioni logiche sul problema della « libertà morale » nei confronti della vocazione: l'operazione è facile e forse anche legittima. Ce lo impedisce

però il metodo dell'autore e la struttura stessa del commento, che, come si diceva, procede a sbalzi e con affermazioni non sempre lucide per coerenza. Ci sembra pertanto più opportuno ricavare la dottrina direttamente dai pochi cenni che ci è riuscito di trovare, onde, come ci preme, sempre più esatto risulti il pensiero dell'Alapide.

Premettiamo che l'interesse nostro non verte tanto sull'esistenza della libertà psicologica, di cui tutta la polemica del *Commentario* è satura e che quindi non crea difficoltà, quanto piuttosto sulla libertà morale nei confronti della vocazione allo stato religioso, problema sempre grandemente discusso, e che oggi più che mai sembra assuma una delicatezza tutta particolare.

La duplice distinzione già posta tra vocazione in « atto primo » o vocazione generale propria dei consigli evangelici, e vocazione in « atto secondo », sia come chiamata particolare di Dio sia come elezione della libera iniziativa umana, ci impone i limiti naturali della trattazione. Vedremo pertanto quale obbligo importino i consigli evangelici come vocazione generale in atto primo, quale la scelta della libera iniziativa umana, quale la chiamata particolare di Dio.

L'invito alla vita di rinnegamento totale mediante la pratica dell'obbedienza, della povertà, della castità evangelica è rivolto, come si diceva, indistintamente a tutti i fedeli cristiani (13).

D'altra parte però se tutti dovessero abbracciare lo stato di perfezione religiosa sarebbe finita per il mondo! Dunque di per sé dalla sola esistenza dell'invito o consiglio di Gesù Cristo non scaturisce un obbligo morale. Cornelio Alapide, seguendo la linea tradizionale del pensiero cattolico, pone netta la distinzione tra « consigli » e « precetti ». « *Voluntas optativa Dei, quae signi dicitur, duplex est, una praecipiens, qua aliquid fieri iubet aut vetat: hanc semper implere tenemur; altera suadens et consulens, qua consulit paupertatem spiritus, virginitatem, statum perfectionis, etc., hanc non tenemur implere... Ratio est quia Deus id quod consulit, neque absoluta voluntate vult, neque etiam me vult ad hoc obligare; unde non teneor illud implere* » (14).

Dunque i consigli evangelici, come vocazione generale « in actu primo », non creano un obbligo appunto per la loro natura di consigli. Gesù Cristo infatti non intese formulare una legge, ma solo indicare una via « *praecipere noluit Christus sed consulere* » (15); e d'altra parte « *hoc fecit et consulit perfectius, non autem praecepit ut necessarium ad salutem* » (16).

Tale dottrina corrisponde esattamente a quella dell'indifferenza di Dio nei riguardi della libera elezione dell'arbitrio umano. Di fronte quindi al caso di colui il quale non avendo una vocazione particolare si trovi nella condizione di dover definire di propria iniziativa il suo stato di vita e quindi di attuare o meno « in atto secondo » la vocazione generale dei consigli evangelici.

(13) Comm. in *I Cor.*, VII, 7; *Apoc.*, XIV, 1; *Matt.*, XVI, 24.

(14) *Matt.*, VI, 9, vol. XV, p. 188, col. 1.

(15) *Apoc.*, XIV, 1, vol. XXI, p. 263, col. 1.

(16) *Matt.*, VIII, 20, vol. XV, p. 230, col. 2.



sembra logico ammettere che l'autore conceda la più assoluta libertà di scelta. Questo però solo in teoria, in base cioè alle idee esposte sopra. In realtà Cornelio Alapide pone dei limiti abbastanza considerevoli, che fanno progressivamente svanire la concezione che si era fatalmente introdotta di una troppa allegra cuccagna dell'« *elige statum quemvis* ».

Prima di tutto infatti ci sono dei limiti naturali da tener presenti: non tutto conviene a tutti « *non enim omnia omnibus expediunt* » (17), ma ad alcuni conviene uno stato ad altri un altro: « *aliis convenit et placet status matrimonii, aliis sacerdotii, aliis religionis* » (18). Tutto poggia sulla propria inclinazione. Sarà pertanto necessario un esame diligente delle proprie doti, delle proprie qualità, tendenze, sentimenti, ecc. « *Indaga et explora diligenter inclinationes affectus et vires animae tuae ut scias quid ei congruum et bonum, quid incongruum et malum sit* » (19).

Cornelio Alapide ammette quindi una importanza radicale al fattore inclinazione nella determinazione dello stato. Ciò lo si deduce anche dal fatto che egli ritiene che molti sbagliano nella scelta ed in conseguenza vanno addirittura incontro alla dannazione eterna: « *Sic quotidie videntur plerique errare in statu vitae diligendo... sane multi damnantur quia statum sibi incongruum capessent* » (20).

La scelta pertanto che non è ispirata direttamente da Dio prima di essere una elezione della propria iniziativa è, ci si permetta l'espressione, una vocazione naturale, meglio un complesso di doti e di tendenze, quella che con termine oggi corrente si chiamerebbe « *vocabilità* ».

Ma allora sembra si debba introdurre una modifica nella formula conclusiva della libera iniziativa nella scelta: « *scegli lo stato che vuoi* » sì, ma purchè risponda alla tua indole, alle tue inclinazioni, alle tue doti, « *e Dio ti darà le grazie convenienti per vivere in esso* ».

Ciò però non impedisce l'affacciarsi di un dubbio piuttosto grave. Nel caso di una vocazione sbagliata, non corrispondente cioè alla propria mentalità e natura, Dio darà ancora le grazie necessarie promesse, o le sottrarrà? soprattutto se il passo sia stato tale da non poter recedere più dallo stato abbracciato? L'Alapide non è molto esplicito a riguardo di coloro i quali hanno ancora la possibilità di mutar strada. Tuttavia il solo fatto che lo sbaglio può condurre fatalmente all'abisso ci autorizza a concepire almeno una diminuzione di grazie. Per coloro invece i quali si trovano in una posizione ormai inamovibile, come il sacerdozio, i voti solenni, esorta a pregare Iddio, il quale sicuramente verrà in soccorso con le grazie necessarie: « *ideoque Deum, si eum invoces, gratiam tibi daturum, ut eam sustinere, in eaque honeste et iuste vivere possis* » (21).

Non neghiamo però che una certa perplessità si è ormai ingenerata: la

(17) Comm. in *Ecc.*, XXXVII, 30, vol. X, p. 265, c. 1.

(18) *Ibidem*.

(19) *Ibidem*.

(20) *Prov. Salom.*, XIV, 8, vol. V, p. 412, c. 1.

(21) In *Ecc.*, XVII, 23, vol. IX, p. 490, c. 2.

libertà di scelta apparentemente illimitata ha subito evidenti incrinature. Ma per ora non conviene insistere sulla cosa. Ben altre sorprese ci riserva l'esplorazione del pensiero di Cornelio Alapide.

Abbiam detto che una prima limitazione alla libera scelta dello stato è posta dalla natura stessa del soggetto che sceglie. Una seconda ben più importante si riferisce all'obbligo di ricorrere alla preghiera prima della decisione. La preghiera è infatti limite e insieme mezzo e guida, che attenua in certo qual modo la grave responsabilità della scelta (22). Ciò che interessa naturalmente è il genere di domanda da rivolgere al Signore. Dice infatti l'Alapide che a Dio bisogna chiedere « quid a se fieri velit, in quo statu, gradu, officio, opere velit sibi ab eo servire » (23). Ciò suppone evidentemente che Dio non solo conosca lo stato in cui i singoli uomini si orientano, ma soprattutto che Egli vuole da ognuno essere servito in un modo specifico, preordinato. Tale è precisamente il pensiero dell'autore quando commentando la disubbidienza del profeta Giona, esorta colui cui sta a cuore la propria salvezza a pregare il Signore perchè lo diriga: « iis viis, occupationibus, negotiis et mediis, quibus praedestinavit eum ad aeternam salutem deduci quibusque praescivit eum certo et infallibiliter ad illam perventurum » (24). Dio infatti, si noti la portata dell'affermazione, avrebbe già preordinate le vie e gli stati in cui certamente gli uomini troveranno la loro salvezza: « hae enim viae a Deo cuilibet praeparatae et praedeterminatae, securae et certae sunt, ac proinde nec peccati habent scandalum, nec salutis periculum quod habent coeterae quas homines sine duce Deo sibi uti sapientes praescribere et inire volunt » (25).

Ma allora è ancora possibile ammettere una iniziativa tutta umana, un'assoluta libertà di scelta?

La situazione sembra letteralmente capovolta: l'« elige statum quemvis » si è risolto nell'« impetra a Deo statum quem ab aeternum tibi paravit »; l'inspiegabile atteggiamento di un Dio « formalmente indifferente » in un vero e proprio « predeterminazionismo degli stati », (che è quanto dire la rigida interpretazione formulata da Sant'Alfonso).

Di qui anzi un'altra conseguenza: la impossibilità di porre una distinzione tra vocazione come scelta dell'iniziativa personale e vocazione come chiamata di Dio.

Se infatti la libera scelta si risolve in una ricerca della volontà di Dio, nel caso che io ne venga a conoscenza, la mia « elezione » si muta a sua volta in una vera « chiamata divina » rientrando in tal modo nel classico concetto di vocazione. Tutt'al più si potrà ancora parlare di vocazione diretta e indiretta secondo che la volontà di Dio si manifesti direttamente

(22) Comm. in *Isaiam Proph.*, XLVIII, 17; vol. XI, p. 578.

(23) Comm. in *Ionam Proph.*, I, 2, vol. XIV, p. 31, c. 1.

(24) *Ibidem.*

(25) Comm. in *Ionam Proph.*, I, 2, vol. XIV, p. 31.

attraverso ispirazioni interiori ovvero indirettamente mediante il consiglio di persona prudente, ecc.

Comunque non è il caso di anticipare delle osservazioni che ci riserviamo di fare alla fine. Cercheremo invece di rispondere al terzo quesito posto all'inizio di questo paragrafo, quale cioè l'obbligo morale dell'uomo di fronte alla chiamata diretta di Dio.

Da quanto abbiamo già detto sembra perfettamente inutile insistere ulteriormente sulla cosa: bisogna escludere che si possa ancora parlare della indifferenza morale di un rifiuto. Tuttavia tale dottrina è esplicita nell'Alapide. Non che la chiamata tolga al consiglio il suo carattere di consiglio tramutandolo in precetto: il consiglio resta consiglio. Provenendo però da Dio che ha previsto tutto quanto convenga o meno al nostro stato sarebbe temerario tentare di eluderlo e implicherebbe fatalmente una ingiuria verso di Lui. « Haec enim vocatio licet non sit praeceptum sed consilium, tamen quia a Deo manat nullo modo respuesta est, ne eius sapientiam, bonitatem et maiestatem spernere et despicere videamur, quod sane Deo est iniuria » (26). Pertanto una volta conosciuta la volontà di Dio bisogna rompere ogni indugio e seguirla « cognita Dei voluntate, illico eam exequatur » (27), « scit enim Deus impedimenta nostra ac dum cum iis nos vocat, vult nos illa abrumperere ac gratiam opemque suam ad id faciendum tacite promittit » (28). D'altra parte Dio punirebbe gravemente coloro i quali rifiutassero il suo invito « hanc sui iniuriam solet graviter punire et ulcisci, poenis tam praesentibus quam aeternis » (29). E l'Alapide cita addirittura il caso narrato da Sant'Antonio di quel francescano che abbandonato l'Ordine divenne canonico e si sentì dire dal Signore: « Vocavi et renuisti, ideo vadas ad poenas inferni » (30). Tali conclusioni vengono anzi confermate dalla insistenza con cui l'autore esorta a rimanere fedeli alla propria vocazione (31).

La dottrina pertanto è estremamente severa: una chiamata esplicita pur non risolvendosi in un precetto, praticamente crea un autentico obbligo morale di adesione.

Che cosa dire qualora la chiamata sia solo indiretta, scoperta cioè attraverso il consiglio di persona prudente o in altro modo?

Se è vero quanto si è detto circa la reale insussistenza di una scelta affidata alla libera iniziativa umana, e quindi della coincidenza dei due tipi di vocazione nell'unico caso della volontà preordinante di Dio, bisogna convenire che non si può parlare ulteriormente di libertà morale, ma solo

(26) Comm. in *Prov. Salom.*, I, 24, vol. V, p. 48.

(27) Comm. in *Ionam Proph.*, I, 2; vol. XIV, p. 31, col. 1; cfr. anche *Ecc.*, XXVII, 12, vol. X, pp. 253-254.

(28) Comm. in *Matt.*, VIII, 22, vol. XV, p. 232, col. 2.

(29) Comm. in *Prov. Salom.*, I, 24, vol. V, p. 49.

(30) *Ibidem*.

(31) « Persevera constanter... in vocatione tua tum novae et sanctae vitae... tum certi status honesti et sancti, ut sacerdotii, religionis, praefecturae et cuiuslibet alterius quem Deus tibi proposuit et ad quem te vocavit, quemque ex eius propositione et vocatione, tibi proposuisti et elegisti » (In *Ecc.*, XVII, 24, vol. IX, p. 490, col. 1). Cfr. anche *ibidem*, XI, 21.

di libertà psicologica, di quella libertà che permane in ogni atto umano cosciente: ma questa è solo una nostra, per quanto logica, conclusione.

In ultima analisi potremmo così riassumere il pensiero dell'Alapide sull'obbligo morale di seguire la propria vocazione.

I consigli evangelici come vocazione generale in atto primo di per sé non creano un obbligo morale.

Una chiamata esplicita di Dio invece praticamente implica una adesione totale.

In quanto alla scelta della libera iniziativa, se teoricamente sembra affidata alla più indiscriminata libertà, di fatto, dato il presupposto di un predeterminazionismo degli stati, si risolve nel duplice obbligo di ricercare la volontà di Dio e di adeguarvisi non appena se ne sia venuti a conoscenza.

Come e perchè le conclusioni di questo paragrafo siano in così netto contrasto con le affermazioni del precedente ci pare sia stato già sufficientemente chiarito.

## CONCLUSIONE

Comunque tale contrasto è solo apparente se ci si ferma al commento del passo paolino: « *Unusquisque proprium donum habet ex Deo* ». Sembra infatti evidente che l'autore voglia ivi dimostrare come nella maggior parte dei casi la vocazione allo stato religioso sia una scelta della iniziativa personale, ben distinta dalla chiamata mediante ispirazione estrinseca od intrinseca. Ma i termini si sono capovolti allorchè si è passati all'esame dell'obbligo morale di aderire o meno alla vocazione sia generale che particolare; la scelta affidata alla libera iniziativa è andata progressivamente racchiudendosi in una mera libertà psicologica e la indifferenza divina in una vera predefinizione degli stati, sicchè ne è risultata l'assimilazione della libera scelta alla chiamata indiretta di Dio. L'obbligo infatti di ricercare lo stato corrispondente alle proprie doti ed inclinazioni, anzi di impetrare da Dio la grazia di conoscere quali le vie da Lui preparate ed in cui prevede la nostra santificazione, nonchè la minaccia di un naufragio come conseguenza di una scelta fatta in base alla sola propria iniziativa, tutto questo dimostra troppo bene che la scelta formalmente personale di fronte a un Dio formalmente indifferente non ha motivo di sussistere: la vocazione diventa una vera grazia particolare cui è necessario corrispondere. D'altra parte era ovvio chiedersi in che modo si sarebbe riusciti a precisare lo stato corrispondente alle proprie doti e più che tutto alla volontà di Dio. Il tentativo di una tale determinazione implicava necessariamente il ricorso alla preghiera e a persona prudente. Ora una risposta definitiva non può non considerarsi quale segno almeno indiretto della chiamata

di Dio. L'Alapide deve quindi necessariamente riportare la scelta della libera iniziativa a una vera chiamata peculiare, diretta o indiretta di Dio. A questo infatti sembra alludere egli stesso quando afferma: « Vocat Deus tum exterius per verba Sacrae Scripturae, per doctores et praedicatores, per praeceptores et viros pios, etc.; tum interius et praecipue per gratiam excitantem » (32). D'altronde la sola scoperta della bontà dei consigli evangelici non è già una grazia? Nel qual caso la mia scoperta diventa una vera chiamata e quindi risposta all'invito di Dio più che decisione della iniziativa personale.

Come si diceva pertanto realmente nel pensiero di Cornelio Alapide si trovano formulate due teorie fondamentalmente divergenti della vocazione. Tale contrasto, ci pare, anche questo fu più volte avvertito, sia dovuto più che altro alle esigenze polemiche in cui furono elaborate. Nessuno ignora infatti quale fervore di lotte ideologiche s'era ingaggiato in seguito al fallimento dei tentativi di conciliazione con i protestanti, particolarmente sul problema dei rapporti tra grazia, predestinazione e libero arbitrio, problema cui naturalmente si connette quello della vocazione e della elezione dello stato.

Indubitatamente teologi e polemisti, cattolici e non cattolici, molinisti o bagnezziani intendevano riportarsi come a fonte naturale se non alle dottrine di Tommaso, certamente a quelle di Agostino. Ora è proprio il pensiero del sommo Padre d'occidente che, nella sua ben nota complessità, si è prestato ad interpretazioni disparate e spesso contrastanti. Agostino pur avendo non poche volte insistito sulla necessaria cooperazione del libero arbitrio nei confronti della grazia, in lotta poi con pelagiani e semipelagiani assume atteggiamenti radicali, contrari ad ogni forma di naturalismo, sicchè alcune espressioni sulla predestinazione e l'efficacia della grazia si prestano non solo alla interpretazione tomista bagnezziana, ma addirittura al pessimismo luterano nei confronti del libero arbitrio. D'altra parte poi bagnezziani e molinisti in nome di Agostino tentano tutti di opporre al dilagare della dottrina protestantica un sistema di interpretazione che da una parte sia fedele alla tradizione, dall'altra risulti più consono alle esigenze battagliere del tempo, e gli uni puntando sulla logica dei diritti di Dio, gli altri su quella del libero arbitrio di fatto creano un ambiente di contrasto in cui base comune rimane essenzialmente la polemica antiprotestantica.

L'Alapide ci pare rispecchi esattamente questa situazione! Pur essendo infatti fondamentalmente un molinista (si confronti ad es. la dottrina sulla predestinazione alla gloria « post praevisa merita ») (33) e pur dichiarando esplicitamente che nessuno dei sistemi di interpretazione allora vigenti sia da preferirsi, ma che bisogna seguire la dottrina di Agostino nella sua pu-

(32) Comm. in *Eccl.*, XXXI, 27, vol. X, p. 132, c. 1.

(33) Comm. in *II Petri*, 1, 10, vol. XX, p. 421, c. 2.



rezza (34), di fatto poi rivela tracce evidenti tanto di molinismo (fondamentalmente) che di agostinismo e forse di bagnezianismo (35).

Comunque, pur non volendo approfondire un'analisi che ci porterebbe troppo lontano dal nostro compito, tutto ciò viene a confermare come l'antitesi ritrovata in seno al problema della vocazione vada riportata alla più profonda indecisione sulla dottrina della grazia e della predestinazione, e come la causa originale di entrambe vada ricercata nella natura polemica degli scritti di Cornelio Alapide. Esegeta più che filosofo e teologo, fornito di una formidabile cultura patristica, egli intende svolgere opera di bonifica nella interpretazione della Sacra Scrittura dai protestanti abbandonata nei gorghi di un soggettivismo esasperante. La commenta infatti tutta da capo a fondo, preoccupato più di smantellare le posizioni degli avversari che di attenersi coerentemente nei limiti ben definiti di un sistema particolaristico: di ogni sistema ci si può servire purchè, nell'ambito dell'ortodossia, abbia elementi buoni per la lotta e la difesa delle verità compromesse! Così se per celare il trionfo del libero arbitrio contro il pessimismo luterano egli, poggiando sul molinismo, si spinge fino a dipingerci un Dio indifferente; d'altra parte sotto l'urgenza della dipendenza assoluta di ogni bene dalla grazia egli giunge, contro ogni naturalismo, alla formulazione di un'autentica teoria della predeterminazione degli stati.

Concludendo pertanto, pur nella convinzione di non aver trattato esaurientemente il problema nei suoi aspetti molteplici, crediamo tuttavia di aver messo in luce il reale contrasto esistente nel pensiero dell'Alapide sul concetto di vocazione e di aver in qualche modo data una giustificazione della rigida interpretazione predeterminazionista di Sant'Alfonso de Liguori, così apertamente contrastante con le idee del famoso passo paolino.

L. P. DI DOMENICO S. D. B.

(34) Comm. in *Phil.*, 2, 13, vol. XIX, pp. 33-34.

(35) Cfr. ad esempio la dottrina sulla « delectatio victrix » (Comm. in *Joh.*, 6, 44,

vol. XVI, p. 398) e sulla distinzione tra grazia efficace e sufficiente (Comm. in *Joh.*, 6, 44, vol. XVI, p. 399).

## LA VOCAZIONE NEGLI AUTORI DEL SEC. XVII

### I — INTRODUZIONE

Lo scopo del presente articolo non è tanto quello di raccogliere il pensiero dei grandi teologi dall'inizio del 1600, che in questa raccolta di studi sono considerati a parte, quanto piuttosto quello di sottolineare la concordanza meravigliosa che vige tra un certo numero di autori, più o meno celebri, di ascetica, di pastorale e di eloquenza, per la maggior parte Gesuiti, sul tema oggi così dibattuto della vocazione.

Potremo anzi stabilire con assoluta certezza che il clima pastorale della seconda metà del Seicento e del primo Settecento è tutto favorevole alla teoria dell'obbligatorietà della vocazione, e sfatare così l'asserzione di P. Geremia (1) che Sant'Alfonso abbia cantato fuori del coro quando trattò di questo argomento e che ciò abbia fatto per una dipendenza inqualificabile dal rigorista Habert.

Potremo anzi aggiungere che lo stesso Habert, molto probabilmente, ha subito l'influsso di tutti questi autori, che certo per essere Gesuiti non possono essere tacciati facilmente di rigorismo.

Quando Sant'Alfonso cominciò a pubblicare le sue opere, e fu nel 1748, la Biblioteca Concionatoria dell'Houdry, in cui la maggior parte di detti autori sono citati, era già uscita alle stampe a Lione nel 1712; e in Italia si era fatta l'edizione del Coleti di Venezia nell'anno 1742. Il Lohner poi era ancor più conosciuto, perchè la sua *Instructissima Bibliotheca Manualis Concionatoria* era uscita in prima edizione nel 1681, e in Italia si aveva allora l'edizione settima di Venezia pubblicata nel 1730.

(1) P. GEREMIA, *La scelta della vocazione*, Milano, « Vita e Pensiero », 1946, pp. 62-71.

Oggi c'è da rimaner meravigliati della completezza e della modernità di queste trattazioni in proposito, non meno che della facilità di certi autori a comporre delle sintesi storiche, senza essersi data la pena di cercare pazientemente tutto ciò che è stato scritto sull'argomento da coloro che ne hanno trattato *ex professo*.

Potremo anzi asserire, senza tema di smentita, che in nessun secolo il tema della vocazione fu studiato con più accuratezza, e che questa dottrina appunto perchè trattata e sviluppata espressamente dagli autori di ascetica e dai predicatori, era diventata dottrina comune.

P. Geremia cita il Lohner, solo per schierarlo tra i sostenitori della vocazione temporanea (2), e noi vedremo come detto autore dica ben altro in proposito.

Così pure egli riproducendo la citazione che Sant'Alfonso dà dell'Habert dice, e giustamente, che l'Habert in quel punto parla della vocazione ecclesiastica e non religiosa.

Ma oltrechè è opportuno notare che il ragionamento dell'Habert è generico e perciò si adatta a chiunque cambia di stato, bisogna anche considerare che talvolta Sant'Alfonso cita un passo di un autore (come si può vedere nello studio su Cornelio Alapide) che sembrerebbe prestarsi ad un'altra interpretazione, ma tuttavia egli è sicuro che il senso fondamentale di detto autore è pienamente in linea con quanto egli asserisce. Noi infatti possiamo citare un altro passo dell'Habert dove si parla *ex professo* della vocazione religiosa, e dove si esprime nello stesso senso.

Nel trattato infatti *De regula morum* alla parte II, cap. XV, § V: « Utrum in lege evangelica dentur consilia » (3) così si esprime:

« Dices: Ergo peccat quisquis consilia legis evangelicae non sequitur, cum sine aliquo inordinato affectu praetermitti nequeant. Nego sequelam et ejus confirmationem: quem enim Christus non admisit ut sequeretur se (*Marc.*, V, 19), is absque peccato ad suos rediit annunciaturus quanta Deus ipse fecisset: contra vero excusandus non videtur: qui Christo vocanti non respondit divitiarum amore praepeditus (*Matt.*, XIX), unde S. Thomas (I, II<sup>ae</sup>, q. 108, art. 4) distinguit inter consilia legis evangelicae: alia quippe sunt generalia, et simpliciter dicta: Quae, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed non singulis; alia specialia, et secundum quid, quae omnibus, et singulis conveniunt: generalia vocat professionem imperfectae paupertatis, castitatis et obediendiae, quibus amputatur, quantum fieri potest, omnis mundi concupiscentia, scilicet divitiarum et carnis, ac superbia vitae, ut animus omni cura solutus libere Deo vacet: sed ista consilia ita dantur toti corpori Ecclesiae, ut ad singula ejus membra non dirigantur; nam, ut ait Apostolus, si totum corpus oculus ubi auditus? hoc est si omnes monasticam vitam profiteantur, quomodo stabit humana societas?

Vere quidem Ecclesia prae haereticorum sectis in hac parte enitet, cum in ejus corpore numquam defuerint, sicut apud pseudoreformatores, qui perfectionem illam evangelicam fuerint amplexi: Sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic (*I Cor.*, VII), inquit Apostolus: *Hoc unum quisque caveat solum, ne gratiae Dei desit; permagni quippe interest Deum interius vocantem audire,*

(2) P. GEREMIA, *op. cit.*, p. 100.

(3) D. L. HABERT, *Theologia dogmatica et moralis*, tom. III, Placentiae, 1772, p. 188.

*quia non sine salutis periculo viam quis ingrederetur, in qua Deus se ducem non praeberet; sed praeter ejusmodi consilia universim proposita, alia quae vocantur a S. Thoma consilia secundum quid, singulis speciatim dantur in lege evangelica, nimirum abstinere nonnumquam a licitis et ultra preceptum, v. gr. misericordiae, patientiae, temperantiae, progredi, quando expedit; vel ad vincendas tentationes, v. gr. irae, vindictae, libidinis; vel ad liberius vacandum orationi...: porro qui spernit ejusmodi consilia, ut cupiditati, ed inordinato affectui indulgeat, proculdubio peccat non praecise propter consilium praetermissum, quod, ut jam diximus, per se non obligat, sed propter transgressionem legis dicentis: Non concupisces ».*

## II — QUALI SONO QUESTI AUTORI DI CUI TRATTEREMO?

Citeremo qui quelli di cui siamo riusciti a rintracciare qualche notizia, o che sono già comunemente noti, tralasciando altri di cui abbiamo potuto raccogliere solo citazioni indirette, senza poterli identificare nelle opere di bibliografia generale. Questo semplice elenco, con nome, cognome e data, ci è costato non poco lavoro, perchè le citazioni dei dizionari di morale e di predicazione del tempo sono quanto mai imprecisi e si accontentano di segnalare l'autore col cognome, e nulla più.

Perciò chiediamo venia al lettore, se per caso fossimo caduti in qualche inesattezza.

Questi autori sono: P. JEAN BAPTISTE AVRILLON S. J. (1652-1729), ABBAS DU JARRY (1658-1730), P. ANTONIO ARDIA S. J. († 1724), P. LUIGI BOURDALOUE S. J. (1632-1704), P. STEFANO CHAMILLARD S. J. (1656-1730), P. TIMOLÉON CHEMINAIS S. J. (1652-1689), P. JEAN CROISSET S. J. (1656-1738), P. CLAUDIO DE LA COLONBIÈRE S. J. (1641-1682), PETRUS DE LA FONT (1709), P. CARLO DE LA RUE S. J. (1643-1725), DE RANCÉ JOAN (1626-1700), CLAUDE DE SAINTE-MARTHE (1620-1690) (4), P. PIERRE DOZENNE S. J. (1625-1709), P. HENRY ENGEL-GRAVE (1610-1670), ESPRIT FLÉCHIER (1632-1710), P. JACQUES GIROUST S. J. (1624-1682), CHARLES GOBINET (1613-1690), LUDOVICUS HABERT (1635-1718), P. VINCENZO HOUDRY S. J. (1631-1729), P. TOBIAS LOHNER S. J. (1619-1696), P. JOAN BAPT. MASSILLON (1663-1742), P. FRANÇOIS NEPVEU S. J. (1639-1708), P. MARTINUS PALLU S. J. (1632-1703), FRANÇOIS PEAN († 1680), P. GIOVANNI PINAMONTI S. J. (1632-1703), P. RENATUS RAPIN S. J. (1621-1687), JOAN RICHARD (1644-1719), P. GUILMUS SEGAUD S. J. (1675-1748), JOAN JOSEPHUS SURIN S. J. (1600-1665), P. PAOLO SEGNERI SENIOR S. J. (1624-1694), P. PAOLO SEGNERI JUNIOR S. J. (1673-1713), HONORATUS TOURNELY (1658-1729), LUDOVICUS

(4) Crediamo di dover identificare così tra i vari personaggi di questo nome, appartenenti a quest'epoca, la citazione dell'Houdry, che scrisse semplicemente: « De S. Martha tomo 2, tractatum asceticorum ».

Ora tutti gli altri scrittori di questo nome si diedero piuttosto agli scritti storici, men-

tre di questo nella *Biographie Universelle* (Paris, Michaud, 1825, vol. XXXIX, p. 557) si cita tra le opere: *Traité de piété*, Paris, 1702, in-12°, 2 voll. « écrits avec ce ton de simplicité évangélique qui convient à ce genre d'ouvrage ».

TRONSON (1622-1700), P. LOUIS DE VALOIS S. J. (1649-1700), l'Abbé DE VERJUS (1631-1663).

Evidentemente non potremo citare passi di tutti questi autori, dato che molti ripetono gli stessi concetti, ma ci accontenteremo di riportare i passi più significativi e quelli che danno un contributo nuovo alla tesi della corrispondenza alla vocazione.

È degno di nota che nella raccolta dell'Houdry, dove la maggior parte di questi autori viene citata, insieme con molti altri, non se ne trova uno che si schieri apertamente per la libertà della vocazione.

Non intendiamo in questo articolo pronunciarsi affatto sul valore oggettivo delle ragioni addotte da questi autori, contenti di presentare il loro pensiero lasciando ad essi l'intera responsabilità dei loro ragionamenti. Sarà perciò solamente uno studio storico-positivo, e di nostro non vi metteremo che l'ordine sistematico, o tutt'al più qualche commento che serva a inquadrare o a precisare meglio il pensiero da loro espresso.

### III — DOTTRINA DEL LOHNER

#### A) Sulla vocazione in genere.

##### 1) « VOCATIO AD VITAE STATUM ET ELIGENDUM ET AMPLECTENDUM (5).

###### a) *Definitio:*

I — Vocationis Nomine hoc loco aliud nihil intelligitur quam dispositio providentiae divinae, quae pro suo beneplacito diversa, in republica, tam Ecclesiastica, quam politica, officia distribuit, atque ad eadem rite obeunda gratiam aliasque qualitates necessarias subministrat. Ut adeo quivis ex hominibus sibi applicare possit illud Christi (Jo., 15) dictum: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. Et illud S. Pauli (*Ad Hebr.*, 5): Nullum sumit sibi honorem, et officium, seu statum, sed qui vocatur a Deo.

###### b) *Divisio.*

II — Quemadmodum duae sunt animi potentiae principales, voluntas, et intellectus; ita duo quoque vocationum genera, voluntatis, et intellectus, reperiuntur. Vocatio voluntatis, dicitur, quando voluntas ad certum vitae genus sic movetur, ut eadem intellectum rapiat, et ejus approbationem quasi extorqueat. Vocatio intellectus est, quando ratio illuminatur, ut status cuiuspiam commoda, et aptitudinem ad ultimum finem a se consequendum cognoscat, et ipsam etiam voluntatem ad statum talem amplectendum permoveat.

III — Alio modo etiam dividi potest in perpetuam, et non perpetuam, seu ad tempus. Illa est, per quam quis ad statum vocatur, in quo per totam vitam permaneat; ista est, per quam qui a Deo vocatur, ut tantum per aliquod tempus in eo permaneat; qualem vocationem dari, P. Nicolaus Lancizius ex communi Ascetarum sensum affir-

(5) P. TOBIAS LOHNER, *Instructissima Bibliotheca Manualis Concionatoria*, Venetiis, Sumptibus J. Gabrielis Hertz, 1730, vol. IV, p. 286.



mat; solet enim suavis Dei sapientia aliquibus iniicere desiderium amplectendi certum aliquem Ordinem, non quod velit, ut eum ingrediantur, vel perpetuo in eo maneant, sed ut probet eorum obedientiam, et amorem erga se; primus illis inspirat affectum ad aliquem ordinem, vel eorum complexioni minus repugnantem (ut postea ad asperiores eos inducat) vel certe prius ad asperissimum illos impellit, ut heroica electione rei difficilioris plurimum mereantur; postea vero ad mitiorem amplectendum efficaciter movet, sciens, illos non habere vires illas corporis, quas exigit Ordo asperior, vel alia ad eum requisita. Sic videmus, Christum vetuisse primum, ne Apostoli gentibus praedicarent, quos tamen postea ad easdem misit. Sic S. Benedictus ab initio vitam Eremiticam duxit, et postea primum suum Ordinem instituit. Sic S. Dominicus prius Oxoniensis Ecclesiae Canonicus Regularis fuit, deinde Ordinis Fratrum Praedicatorum Author extitit. Sic S. Antonius Patavinus pariter prius Canonicorum Regularium Institutum suscepit, et postea ad Franciscanorum Ordinem transiit. Quid ni ergo aliis etiam idem contingere possit? Negari tamen non debet, quin major in tali mutatione suscipienda consideratio adhibenda, ne per speciem majoris boni amor proprius illudat ».

Abbiamo voluto citare per intero anche ciò che riguarda la vocazione temporanea per cogliere esattamente il pensiero del Lohner.

Si vedrà allora che esso non è perfettamente uguale a quello che riferisce P. Geremia, che del passo del Lohner cita sola la prima parte; a cui fa seguire questo commento: « In questi casi di vocazione temporanea, come ognuno vede, non abbiamo una incorrispondenza alla chiamata divina da parte di chi ritorna al secolo, ma una semplice esecuzione dei sempre sapienti piani di Dio, la quale non dovrebbe provocare gli anatemi di alcuno » (6).

Gli esempi portati dal Lohner non sono certamente in linea con questa interpretazione. Là si parla sempre d'un'esecuzione della volontà di Dio esplicitamente intesa dal candidato, e coll'intenzione d'un maggior bene, se non oggettivo almeno soggettivo per l'individuo, e tuttocì con l'ammonizione che occorre in questo molta cautela: qui invece si parla di un semplice ritorno al secolo senza che ne venga allegato alcun motivo, indiscriminatamente, coll'invocazione dell'unico principio della libertà.

E che l'interpretazione vera del pensiero del Lohner sia quella da noi proposta e non quella di P. Geremia, lo si può vedere ampiamente dalla risposta che il Lohner stesso nel primo volume della sua *Biblioteca* (7) dà a questo quesito:

« *Petitio*: Ingressus feliciter novitium Narcissus, dum rigorem Ordinis experiri incipit, multa toleratu prope sibi impossibilia judicat. Consilium proin petit ab Asceta, et, an non reditum ad saeculum suadeat, interrogat.

« *Responsio*: (8). Respondet Asceta, hanc quoque tentationem diabolicam esse indeque provenire, quod oculos mentis ad solas difficultates et non perinde etiam ad gratiam vocationis reflectat... Quod si denique haec minus efficacia experiatur, ad asperitates leniendas illud saltem medium ut accipiat, suadet, quod Christus ipse Religioso quipiam ob nimias ordinis asperitates ad saeculum revertenti dedit, dum eidem apparens latusque ex quo copiosus sanguis effluebat, discooperiens dixit: Revertere ad monasterium et panem durum, et omnia alia onerosa ordinis intinge in latus istud, et erit tibi totum suave ».

(6) P. GEREMIA, *op. cit.*, p. 101.

(7) P. T. LOHNER, *op. cit.*, vol. I, p. 286.

(8) Di questa lunghissima risposta daremo

solo l'inizio e la fine, essendo più che sufficiente per dimostrare il nostro assunto.

2) Passa quindi il Lohner ad un elenco di esempi sul modo col quale Dio ha manifestato la sua volontà in questo campo delle vocazioni, e li raccoglie sotto questi paragrafi:

- a) Per vanitatem mundi ostensam.
- b) Per necessitatem.
- c) Per contemptum hominum.
- d) Per mortis timorem.
- e) Per inspirationem.
- f) Per auditionem verbi divini.
- g) Per lectionem.

A questi esempi ne fa seguire altri per dimostrare che molti si sono santificati negli stati più disparati, e conclude la raccolta portandone un certo numero che illustrano questi due asserti: a) Poenae neglectae vocationis; b) Poenae avocantium a vocatione.

Il che, ci pare, possa bastare per dissipare ogni dubbio.

3) « MOTIVA AD VOCATIONEM SEDULO INQUIRENDAM ET EXEQUENDAM (9).

a) Quia sic honor, et gloria Dei exigit; Nam ut recte S. Climacus discurret: Si vocante nos terreno Rege, et in suum obsequium nos militare iubente, nihil moraremur, neque occasiones fugiendi quaereremus, sed omnibus dimissis illi summa cum alacritate pareremus: Attendamus nobis ipsis, caveamusque diligenter, ne forte Regi Regum, et Domino Dominantium, et Deo Deorum nos vocante ad caelestem hunc Ordinem, propter nostram desidiam, et negligentiam obtemperare recusemus, et postmodum ante tribunal illud horrendum inexcusabiles inveniamur. Sed et S. Cyprianus idipsum iudicat his verbis: Ipse de servo tuo exigis servitutem; et homo hominem tibi obedire compellis, et cum sis eadem vobis sors nascendi, conditio una moriendi, corporum materia consimilis, animarum ratio communis nisi tibi pro arbitrio tuo serviatur, nisi ad voluntatis obsequium pareatur, imperiosus, et nimius servitutis exactor flagellas, verberas, fame, siti, frequenter, et carcere affligis, et crucias, et non agnoscis miser Dominum Deum tuum, qui sic exerces in homine dominatum?

b) Quia salus nostra a vocatione dependet; uti S. Gregor. ad Mauritium Imperatorem iscribens cumque ob edictum, quo militibus ingressum in Religionem interdixit, reprehendens insinuavit, dum dixit, hanc legem iniquam esse, quod per eam multis via coelorum claudatur; quoniam licet multi sint, qui etiam in statu saeculari bonam vitam ducere possunt, plerique tamen nisi omnia reliquerint, salvari nullatenus possunt. Licet enim vocatio ad Religiosum statum sit consilium tantum, atque adeo per se sine peccato executioni non mandari queat: multi tamen damnantur ob peccata mortalia, in quibus Deus eos morituros praeviderat, si in saeculari statu morentur: ad quod proinde exitium praecavendum, illos ad statum Religiosum vocaverat. Ut adeo merito timeri possit, ne tales illa Salvatoris Matt., 15, sententia comprehendat: *Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus coelestis, eradicabitur.* Et ut Salomon Sap., 43, dixit: *Spuria vitulammina seu plantae adulterinae quae non sunt in veritate, sed mendacio fundatae, non dabunt radices altas. Et si in ramis in tempore germinaverint, infirmiter positae, a vento commovebuntur, et eradicabuntur ex loco, in quo ab adultero suo affectu collocati sese excitant.*

c) Quia ipsa ratio dictat, nihil aequius esse, quam ut vocanti Deo promptissime, perfectissimeque per omnia pareamus. Quid enim conformius est, quam ut his,

(9) P. T. LOHNER, *op. cit.*, vol. IV, p. 290.

qui personam, in comoedia quapiam sustinere vult, circa electionem talis personae totum se arbitrio Choragi committat? Atqui teste S. Paulo, *I Corinth.*, 4. Spectaculum facti sumus mundo, Angelis et hominibus, cum ergo Deus, velut supremus comoedia Choragus, per infinitam suam sapientiam optime noverit, quae cuique persona sit maxime conveniens; an non aequissimum erit, ut personam ab eo designatam promptissime accipiamus perfectissimeque repraesentare studeamus? Quid item magis ratio dicat, quam ut servus, seu mancipium, illud in domo officium suscipiat, quod eidem a Domino fuerit praescriptum? An non autem omnes homines servi, et mancipia Dei sumus? An non omnibus dictum est: Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies? Quidne ergo officium, et statum ab eo praescriptum libenter amplectamur, et studiose geramus? An non ulterius idem lumen nostrum rationale dicat, vel maxime decens, imo et necessarium esse, ut milites in exercitu non aliud munus aut stationem ambiant, quam quae a Duce fuerint imperata? Atqui teste Job capit. 7. Militia est vita hominis super terram, cum ergo, ut tanto peritius militemus, victoriamque certius obtineamus, non statum, et stationem a Deo, velut supremo Archistratego assignatam, prae illis nobis convenientem arbitremur, et aequissimo animo teneamus? Quod si denique nos ipsos, velut membra corporis mystici consideremus, omnemque influxum a Christo (quia jam olim dixit: Sine me nihil potestis facere) velut a capite accipere debere credamus; An non iterum rationis convenientissimum est, ut nostro officio contenti, capiti nostro perfectissime pareamus, et pro arbitrio non nostro sed ipsius dirigi nos sinamus, sicque influxus illius, et gratiam constanter recipere mereamur.

d) *Quia certum est, ex recta electione status, vocationisque suae impletione, magna ex parte dependere laetitiam cordis nostri, conscientiae pacem, profectum in spiritu, bonam vitae nostrae directionem, in virtute perseverantiam et ipsam nostram salvationem. Contra vero ex huius electionis errore provenire, ut tota vita nostra multas patiatur tristitias, tribulationes in multis defectibus, et erroribus, cum ingenti damnationis nostrae periculo.* Dic enim mihi, inquit idem Author, an aliquid sit magis periculosum, quam quod quis gravissimum aliquod sibi onus imponat, non habens vires, et sufficientia auxilia ad illud portandum? aut quid sperari possit de ingenti aliqua aedificii mole, supra levi, et falso fundamento extructi? Quae igitur prudentia est, eum statum amplecti, qui nec viribus, et facultatibus tuis conveniat, et respondeat, ex quo non possit aliud sperari, quam quod ipsum onus a te proicias, corruatque aedificium cum iactura aeternae vitae? Quamvis enim verum sit, Deum nulli denegare auxilia necessaria ad salutem consequendam nostro tamen humano modo loquendo licet dicere, Deum non teneri vires suppeditare ad onus portandum, quod ipse non imposuit, nec subsidia ad eum statum, ad quem ipse non vocavit. Qua enim fiducia auxilium petes a Deo ad calamitates, et afflictiones occurrentes in eo statu, quem ut tuam sequeris voluntatem, contra ipsius divinam elegisti? aut quomodo habebis animum ab eo petendi, ut eruat te a periculis, in quae incideris officio, quod sola tua ambitione, nihil faciens voluntatem divinam, obtinuisti? jure enim tibi respondere poterit, ut pro auxilio recurras ad eum, qui te vocavit, et ut ab angustiis, et anxietatibus liberet, qui te in illas conjecit. Ita evenit Israelitis, cum de Deo conquererentur dicentes: Deus meus, cognovimus sanctum nomen tuum, cur nos deseruisti in angustiis nostris? quibus ipse per Oseam respondit: Projecit Israel bonum, inimicus persequentur eum, ipsi regnaverunt, et non ex me: Principes extiterunt, et non cognovi.

#### 4) MEDIA AD Vocationem INQUIRENDAM.

1) Gratiam divinam invocare, in qua se electurus Deo humilem, et ad omnia paratum sistat, atque magna fiducia postulet, ne ipsum in negotio tanti momenti, vel a daemone, vel affectu, aut homine decipi permittat.

2) Conscientiae puritatem procurare, cum in malevolam animam non intret sapientia.

3) Sancti cuiusdam, vel plurium, maxime Reginae Sanctorum, et Angeli custodis, opem frequenter implorare.

- 4) Pia opera usurpare.
- 5) Indifferentiam ad omnem statum procurare.
- 6) Peritum directorem eligere ».

E riguardo all'indifferenza, punto davvero centrale, nell'elezione dello stato, fa le seguenti considerazioni:

« S. Climacus hanc indifferentiam insinuavit dicens: In divina voluntate indaganda necessarium est, ita nos comparare, ut nostra omnis voluntas cesset, ac in neutram partem vergat. Nam cum ea ab omni proprio affectu purgata, et nudata fuerit, apta erit ad Dei instinctum percipiendum. Ad hanc indifferentiam plurimum facit S. Patris Ignatii in libello Exercitiorum praeludium ad electionem faciendam, in quo haec habet: Ad bene quidpiam eligendum nostrae sunt partes, ut oculo puro, ac simplici spectemus, quorsum fuerimus creati; nimirum ad laudem et gloriam Dei, et salutem nostram. Qua propter sunt eligenda ea tantum, quae conducunt ad hunc finem, cum ubique fini medium, non medio finis debeat subordinari. Unde errant, qui uxorem ducere primitius, aut Ecclesiasticum munus seu beneficium adipisci statuunt; atque ita demum Deo postea inservire, utentes praepostero fine, ac medio, nec ad Deum tendentes recta, sed oblique ipsum ad perversa sua vota pertrahere conantes. Atqui e contrario plane agendum est; proposito primum Divino cultu, tamquam fine nostro, et electo deinceps conjugio, vel Sacerdotio, caeterisque rebus omnibus, quatenus expedit, ad praefixum finem ordinatis. Idcirco nihil movere nos debet, ad utendum mediis quibusvis, aut supersedendum, nisi habita in primis tam divinae laudis, quam nostrae salutis certa ratione.

#### 5) SCIENTIA DIRECTORIS.

Quali cose deve conoscere il Direttore di spirito per ben guidare nella scelta della vocazione?

« Hoc in genere praecipue bene instructum esse oportet Ascetam, ne, si caecus caecum ducat, ambo in foveam cadant. Itaque:

I — PRIMO NOSSE DEBET, ET BENE ETIAM ELECTURO PROPONERE FUNDAMENTA AD Vocationem spectantia, quae fere sequentia assignantur a Doctoribus.

- 1) Omnis creatura ab ipso naturae impetu ad bonum suum appetendum et quaerendum inclinatur.
- 2) Bonum cuiusque rei nihil aliud est, quam finis, ad quem creata est, possessio.
- 3) Finis hominis secundum esse naturale spectati, est, juxta rectae rationis praescriptum vivere.
- 4) Finis hominis secundum statum elevationis spectati, est, DEUM amare, et per hunc amorem in hac vita ipsum inchoative, in altera vero perfecte possidere.
- 5) Amare, est idem velle, et nolle cum altero.
- 6) Vult DEUS, ut faciamus bonum, et non vult, ut faciamus peccatum.
- 7) In specie vult DEUS, ut quisque opera status, et vocationi suae continentia faciat. Est autem status nihil aliud, quam certa quaedam vivendi ratio, in corpore Ecclesiae mystico suscipi peragique solita: sicut enim ad conversationem gubernationemque corporis humani oportebat diversa membra eundem quidem finem, non tamen perinde etiam eundem usum, habentia constitui; ita in corpore quoque Ecclesiae mystico conveniebat, ut varii status constituerentur, et quidam quidem, ut S. Paulus ait: essent Apostoli, alii prophetae, Evangelistae, Doctores, Pastores; alii alia officia sustinerent in consummationem Sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem, et perfectionem corporis mystici. Hic tanta officiorum varietas reperitur inter homines, ut omnes aliquod suae capacitati, et facultati accomodatum invenire possent, in quo salutem, et perfec-

tionem consequi queant, si velint. Omnes autem hos status dirigit, movetque unus Christi Spiritus, qui eos charitate connectit, et ad propria cuiusque status officia conformiter movet, sicut una eademque anima movet diversa corporis membra.

8) Quaeamodum in ordinata aliqua communitate, vel Republica, officia non a quolibet pro libitu assumuntur, sed a supremo moderatore distribuntur, ita in ipsa quoque hominum diversorum communitate officium, et statum, quem quisque tenere debet, non pro arbitrio proprio, sed DEO velut supremo mundi Gubernator, assignari convenit.

9) Sicut autem supremus Gubernator, qui officia distribuit, etiam sumptus, et media confert, ad illa rite administranda; ita multo magis DEUS illis, quos ad certum statum, seu vitae genus vocavit, necessaria auxilia subministrat, ad statum talem cum debita perfectione, et satisfactione substinendum.

10) Non modo non impossibile, sed potius e contrario facile admodum esse, cognoscere vocationem.

Clarissime vero S. Bernardus id ipsum indicavit, dum dixit: Nec enim laborandum est, ut ad vocis huius perveniatur auditum. Labor est potius aures obturare, ne audias. Nimirum vox se offert, ipsa se ingerit, nec cessat pulsare ad ostia singulorum. Est enim non tantum vox virtutis, sed radius lucis, annuncians hominibus peccata eorum, et illuminans abscondita tenebrarum. Quae sententia, inquit P. Hieronymus Platus (Piazzi, segretario del P. Acquaviva), illam quoque rationem habet certam et evidentem, quod, cum DEUS ideo nos vocet, ut ad se accedamus, frustra vocaret, nisi ita vocaret, ut a nobis percipi possit. Quis enim herus servo aliquid imperans quod eum exequi velit, non ita imperat, ut ipse intelligat? Magistri autem cum id spectet, ut discipulos erudiant, non solum ea afferant oportet, quae ab illis capiantur, sed ad illorum quoque intelligentiam adhuc satis tenuem sese accommodent, eaque, si opus sit, saepius iterent, et involuta explicent: quod nisi faciant, vitio ipsi datur, quod quidem vitium non cadit in DEUM. Neque dicas, si de salute tua tantopere sollicitus est DEUS, cur non clarius nobis manifestat per se ipsum suam voluntatem, ut tanto certiores, et securiores de vocatione nostra essemus? Nam hoc ipsum ob commodum nostrum non fecit, scilicet ut occasionem exercendae fidei, oboedientiae, humilitatis, aliarumque virtutum heberemus, sicut ob eandem causam articulos fidei non per se ipsum, sed per alios, revelare, et sola fide credi voluit.

## II — NOSSE DEBET, QUOMODO VOCATIO VOLUNTATIS COGNOSCI QUEAT NIMIRUM EX FREQUENTIBUS INDICIIS:

1) Si ab ipsa pueritia diu, et constanter sentiatur, potissimum dum oratur, et cum Deo agitur.

2) Si quis ita constitutus sit, ut nisi putaretur a Deo venire talis impulsus, eidem nullo modo obsequi vellet.

3) Si semper ab eo ad bonum moveatur, nihilque nisi animae salutem, et gloria DEI spectet.

4) Si in illius status, ad quem impelli se sentit, consideratione ante oculos Domini, non item in alterius, conquiescat.

5) Si, dum ad talem statum suscipiendum se offerat, serenum et tranquillum se esse, et bona spe repleti; dum vero se ab eo avertit, et alio applicat, male affici, nec sibi satisfacere advertit.

6) Si sentiat, sibi quasi vires promitti ad constantiam, et servandum probitatis tenorem; e contrario vero difficultates, et impugnationes diaboli non horrere.

7) Si rationibus, et exempli alio ferentibus non multum se affici, et quidquid alii faciunt etiam amici, praestare tamen in suo sentiat.

Huiusmodi voluntatis affectionibus, nisi lumen intellectus valde repugnet, et manifestae rationes pro meliori, et convertiori statu occurrant, merito quis obsequi potest, maxime si ad Religiosum statum inclinetur.



III — NOSSE DEBET, QUOMODO VOCATIO INTELLECTUS INDAGARI, ET COGNOSCI QUEAT:  
NIMIRUM SI SEQUENTES INDUSTRIAE ADHIBEANTUR:

1) Primo suadendum, ut certo quodam die, quo quis deliberationem instituere decrevit, Confessionis, et Communionis Sacramenta devote ad hunc finem obeantur, et hoc negotium Christo hospiti illi Sancti Apostoli verbis: Domine, quid me vis facere?<sup>2</sup> sedulo commendetur.

2) Secundo ut cursum Exsercitorum spiritualium inheant.

3) Tertio ut bene perspiciant rationes pro et contra electionem faciendam, scl.:

a) An specialis in animo inclinatio ad illum sentiatur.

b) Quae commoda aut incommoda contineat ad finem ultimum certius et facilius obtinendum.

c) An corporis animique talenta melius et perfectius in eo impendi queant.

d) An eundem alteri, quem aequae, ac me ipsum nossem, et diligerem suurus essem, si meam hoc in negotio sententiam, consiliumque requireret.

e) An hunc ipsum statum elegisse me vellem, quando moriendum mihi et severa coram tremendo iudice ratio reddenda fuerit.

f) An plures pro eo, quam pro alio suscipiendo rationes militent; his enim accurate, et prudenter discussis, electio tandem iuxta modum, qui indicabitur, erit facienda.

IV — NOSSE DEBET, ET DELIBERATURO PROPONERE COMMODA, ET INCOMMODA VARIORUM STATUUM ».

## B) Sulla vocazione religiosa in ispecie.

Quello che il Lohner riferisce a questo proposito sotto forma di casistica è così vasto e completo, che è un vero peccato non poterlo riferire per intero.

Ci dovremo accontentare di dare i punti salienti delle risposte, rimandando il lettore, bramoso di maggior sviluppo, alla trattazione integrale (10).

Analizzeremo solo i primi quattro quesiti.

### « § I — CONSILIA CIRCA Vocationem AD CERTUM VITAE STATUM.

CONSILIUM I — *Petitio*: Narcisus Juvenis 16 circiter annorum, cum in libro aliquo legisset, quantopere quilibet homo obligatus sit ad vocationem suam indagandam et implendam, ardens concepit desiderium, propositumque suam quoque vocationem cognoscendi. Quia vero nescit modum id solide praestandi, Ascetam rogat, ut consilium hoc in negotio suggerere dignetur.

*Responsio*: Respondet Asceta:

1) Non modo non impossibile, sed facile potius esse vocationem inquirere.

2) Negotium hoc vocationis inquirendae summe aestimandum, atque adeo serio suscipiendum ac tractandum esse.

3) Non esse in toto hoc negotio vel expetendas, vel expectandas revelationes divinas aut miracula quaedam, signave extra naturae ordinem.

4) Cum duae sint hominis partes, voluntas et ratio, duo etiam esse solent genera vocationem; alterum, quo voluntas accenditur religiosae vitae desiderio totumque hominem eo rapit sine ulla cunctatione, aut haesitatione, et potius cum magna voluptate.

(10) P. T. LOHNER, *op. cit.*, vol. I, pp. 280-295.

Alterum est, cum ratio illuminatur, ut mundi vanitatem ac periculum, contra vero religiosi status quietem, securitatem, thesaurosque ingentes agnoscat, etiamsi affectus non ita incensus sit, tardiusque ac lentius rationis ductum sequatur.

CONSILIUM II — *Petitio*: Idem Narcissus recurrens ad Ascetam, eidem significat, se nullam voluntatis specialem inclinationem ad ullum certum statum experiri: quare cum vocationem suam per intellectum indagare debeat, petit ab Asceta regulas et directiones quasdam, quas in deliberatione tali observare debeat.

*Responsio*: Respondet Asceta:

- 1) Ante omnia divinum auxilium serio implorandum esse.
- 2) Si hanc Dei voluntatem cognoscere et percipere cupiat, non putet, se id consequi posse in media vanitate, et negotiationibus, ac turbis saecularibus. Segreget igitur sese paululum de strepitu mundi, ut quasi aurem admoveat, et ante omnia, si opus est, purget se diligenter generali omnium peccatorum vel certa seria particulari confessione, quod juvat, ut depulsis tenebris Dei lument ingredi possit.
- 3) Ut ad hanc deliberationem sic accedat, ut animo plane obfirmato ac deliberato sit, se omnia perfecturum, quaecumque a Deo audierit.
- 4) Componendum esse animum nostrum ad eam, quae maxima esse possit, aequalitatem, ita ut nihilo plus in unam, quam in alteram partem propendeat, sed hoc unum cupiamus, Dei placitum, quodcumque id fuerit, explere.
- 5) Cum haec consilia agitantur, non esse adhibendos amicos carnales, multoque minus propinquos, tum quia naturali illo affectu impenduntur, ne verum videant; tum quia, ut Dominus ipse dicit: Non omnes capiunt verbum hoc, quod autem consilium dare possint in re, quam ne intelligant quidem? E prosequere dicendo che come non si domanda parere al medico per costruire una casa, nè si chiama l'architetto per un malato, così...
- 6) In ipso deliberationis actu ante omnia illum finem esse ante oculos habendum, cuius causa facti et nati sumus. Hic vero finis nullus est alius, quam ut Deo amando, et colendo ad aeternam felicitatem perveniremus. — E commenta dicendo che bisogna considerare tutti gli stati con i loro vantaggi e svantaggi alla luce della morte e dell'eternità.
- 7) Denique perito alicui, zeloso, ac prudenti viro, qualis maxime Confessarius esse posset, omnes animi motiones, quas quisque in hac deliberatione sensit, aperiendae, ejusque super illis iudicium, consiliumque requirendum.

CONSILIUM III — *Petitio*: Idem Narcissus post factam de statu vitae eligendo deliberationem, magnos quidem stimulos sentit ad statum Religiosum amplectendum; sed quia instinctus iste consilium duntaxat est, atque adeo sine peccato negligi potest, statuit nondum illi parere; majoris tamen securitatis gratia, quaerit ex Asceta, quid ipse hoc in casu faciendum suadeat.

*Responsio*: Respondet Asceta, stolidum et insipiens hoc esse argumentum, cui egregie aliquando responsum sit a quodam Societatis Jesu sacerdote rerum spiritualium perito, qui cum *insignem Theologiae doctorem* spiritualibus exercitationibus informaret, isque a Deo se vocari sentiens hac ipsa, quam diximus, fallacia vocationem excludere, Dic mihi, inquit, si necessario in Indiam navigare cogereris, ac, cum multae naves praesto essent, aliae meliores, aliae deteriores, classis Praefectus in suam te navim invitaret, novam et firmam, rebusque omnibus instructam, velis rudentibus, gubernatore, et nautis optimis; an tu ejus beneficio contempto, aliam malles quassatam et cariosam suisque ornamentis spoliata? an non potius summa cum gratia acciperes, quod affertur, imo etiam ultro rogares et urgeres? multo igitur magis ad evitandum animae naufragium, quod aeternum est, ejusmodi statum eligi oportet, *qui nos tutius, securiusque perferat in hac tam dubia, et scopulosa huius mundi navigatione...*

Sed ponamus cessare periculum, quod diximus, fingamus etiam promissum alicui coelum certissime, tamen nonne melius est, hoc quoque omni ope curare, ut non solum

coelesti beatitudine potiamur, sed etiam quam maximo ejus cumulo potiamur. Etenim si quis tibi stannum et argentum, vel argentum et aurum offeret, ut alterutrum acciperes, essetne dubium, utrum accepturus sis?... Quae haec cecitas est, cum possis dives esse in illa coelesti gloria, id est, multis ejus gradibus frui, magna gaudii, magna felicitatis copia abundare, eaque immortalis et aeterna, malle aeternam paupertatem, et parce hic seminando, id agere, ut postea coelum ingressus (si tamen aliquando ingredieris) parce etiam metas.

Videamus, quid Apostolus, seu magis Dominus per Apostolum omnibus hominibus praecipiat.

Tempus breve est, reliquum est, ut, qui habent uxores, tamquam non habentes sint etc... si ergo haec est hominis conditio, si haec est lex in istarum rerum possessione, quanto melius non uti, quam sic uti? Primum enim multo hoc facilius non amare, si non habere, quam habere et non amare: Deinde multo etiam jucundius, nam affectu ab iis, quae possideas, divellere, vis quaedam perpetua est, quae ideo nec perpetua esse potest, et tamen quandiu durat, difficilem et arduam, ac laboriosam pugnam affert, quam non sentiunt, qui a se pugnare illius materiam ac fomitem removerunt. Accedit, quod *non levis injuria* Deo fieri censeatur per hoc, quod ab ipso invitati ad ejus amicitiam ac familiaritatem, et quidem diu ac multi rogati, tamen recusemus, ejusque promissis ac praemiis omnibus remittamus, quasi vel parva sint, vel incerta...

Quantum ergo crimem est? Nempe, sicut *summa* est eorum culpa; qui, postquam Christum in religione sequi ceperint, deinde retrorsum abeunt; sic *eorum proxima quodammodo videtur esse culpa*, qui ad religionem vocati, Dei vocem consiliumque spernunt. Nam detracto voto, et sponsionis illius nexu, quod quidem ad injuriam attinet, de qua hic agimus, eadem fere est, vel amicitiam, jam factam diluere, vel oblatam respuere; aequalisque fere contumacia existimatur, jussu Regis, postquam facere ceperas, omittere vel numquam incipere. Quare, ut generi illi hominum tanta semper parata esse creduntur supplicia, quae divinam iram testaretur, *idem omnino de his credendum et tenendum est.* (E il Lohner, gesuita, non dipende certo dall'Habert, rigorista; il primo scrive nel 1681, e il secondo nel 1709).

CONSILIUM IV — *Petitio*: Idem Narcissus, cum aliquandiu vocanti Deo restitisset, tandem gravibus malis exercitus, et prope succumbens, statuit Religiosum statum amplecti; Verum quia ad hoc decretum concipiendum per adversa compulsus est, merito vereri sibi videtur, ne legitima sit haec vocatio, sed potius illusio Diabolica dicenda sit.

*Responsio*: Respondet Asceta, certo imprimis Narcissum persadere sibi debere, *omnem ejusmodi instinctum*, qui hominem ad religiosam vitam impellat, non nisi a Spiritu Santo esse posse. Hoc docet S. Thomas... Deinde quia quamquam a daemone incitemur ad Religionem; is tamen solus nunquam nos movere posset, nisi Deus interiore vi attraheret. Ex quo concluditur religiosi propositum, a quocumque proponatur, ab uno Deo proficisci... Et pariter, cum semel de Dei voluntate nos ad Religionem vocantis constiterit; quocumque modo constiterit, quidquid deinde proponatur, quod ab hoc distrahet, aut avocet, non posse nisi a daemone proficisci ».

### C) Sulla vocazione ecclesiastica.

Per chi desiderasse conoscere il pensiero del Lohner anche su questo punto particolare, basterà consultare l'altra sua opera: *Instructio practica theologiae mysticae*, in cui svolge analoghe considerazioni per quelli che sono chiamati al sacerdozio.

Si dovrà soprattutto consultare il Capo II di detta opera in cui l'autore

tratta « De triduana recollectione a sacerdotibus et clericis instituenda ». E in questo capo II: « Il primum exemplar », colle meditazioni: « De vocatione coelesti inquirenda » e « De executione vocationis », coll'esame susseguente su « Observanda ante electionem, in electione, et post electionem » (11).

#### IV — DOTTRINA DELL'HOUDRY

1) L'Houdry, che scriveva al principio del 1700, parlando della vocazione dimostra d'aver compreso il problema in tutta la sua complessità, e d'averne nello stesso tempo un'idea quanto mai chiara. Dice infatti nell'« Argumentum », in quello cioè che scolasticamente noi potremmo chiamare lo « Status quaestionis »:

« In hoc tractatu de vocatione non agimus de vocatione ad fidem, atque religionem christianam, veluti cum sermo est de vocatione gentilium; neque de vocatione ad statum ecclesiasticum, vel religiosum, sed de electione vitae illius, quam quilibet debet amplecti. Cumque electio haec facienda non sit, nisi post exploratam voluntatem Dei nos ad hoc vitae genus vocantis, hanc dicimus ad statum, vel professionem aliquam, quaecumque illa tandem sit, vocationem.

Argumentum hoc, licet hoc pacto coarctatum, aliquam tamen adhuc habet rationem cum aliis, a quibus omnino separari non potest, veluti cum Providentia; haec quippe varios instituit status, quos videmus in mundo, nobisque tribuit subsidia, ut in illis salutem nostram operemur; cum submissione voluntati divinae, quae nobis consulenda est, antequam statum ullum ingrediamur; cum prudentia christiana, cujus effectus est electio facienda; sed omnia haec argumenta assumenda non sunt, nisi tamquam probationes, vel partes argumenti illius, quod praecipue petractandum assumitur.

Hoc solum cavendum est, ne illud petractantes magis aequo exaggeremus omnem salutis spem auferentes illis, qui malam habuere electionem; sed in ea etiam salutis operandae difficultate, postquam temere temet in eum immiscuisti statum, in quo te nlebat Deus, ostendendum est, non deesse gratias, quae malum hoc reparare possint; et illi, qui nondum electionem hanc fecerunt, hortandi sunt, ut consulant Deum tanquam in re, a qua pendet salus aeterna, etc. » (12).

#### 2) Traccia di un discorso sull'argomento.

« Tres propositiones sermonis huius argumentum, et divisionem efficient. 1. — Nil aequius est, quam per Dei vocationem statum amplecti. 2. — Nihil difficilius, quam agnoscere statum, ad quem nos evocat Deus. 3. — Nihil utilius, quam serio huic rei operam navare.

Pro prima. Supponendae sunt suae veritates, quarum altera est; quamvis conditiones omnes bonae sint, et a Deo pro humanae societatis bono institutae, eas tamen non omnibus indiscriminatim personarum generibus bonas esse; et hanc utilem alicui

(11) P. T. LOHNER, *Instructio practica theologiae mysticae*, Venetiis, Joan. Bapt. Albrizzi, 1736, p. 524 e pp. 552-558.

(12) HOUDRY VINCENTIUS S. J., *Biblio-*

*theca Concionatoria*, tom. IV, « Vocatio » p. 393, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1742 (1ª Edizione, Lione 1712-1725).

esse, quae alteri nocua, et pernicioza futura est; etenim non omnibus eadem sunt studia, eademque naturae dispositiones, eademque Dei Gratiae. Veritas altera est, Deum, qui per providentiam statuum, munerumque vitae humanae diversitatem constituit, aliis quidem hoc, aliis vero aliud destinare officium, tanquam patrem familias, qui, prout e re futurum censuerit, domus suae famulis officia partitur. Idcirco hominibus diversa tribuit studia, talenta, et ornatus tum corporis, cum animi, eisque varie suas gratias largitur pro variis necessitatibus statuum, ad quos singuli evocantur.

Pars prima. Nihil aequius est, quam per Dei vocationem statum aliquem ingredi.

1. — Propter submissionem, qua a supremo hoc rerum Domino pendere debemus. Totus terrarum orbis, ut ita dicam, illius domus est: omnes homines illius familiam constituunt; illic sunt et tanquam subditi, et tanquam filii; et patri dominique est singulis munus praescribere. 2. — Quia ipsi nosmet regere non possumus; hac in re passim vel ex libidine, vel fortuito operamur; neque mirum est, si aberramus; et Deus cui non minus sapientiae, quam bonitatis adest, nos optime collocabit, cum ipse unus norit, quid referat nostra: cumque ipse nos creavit, scit ille, quibus negotiis pares sumus; scit finem, ad quem nos destinavit, et ideo vias, per quas nos illuc adducere possit. Illius igitur interest, has nobis ostendere, in illa nos deducere, et efficere, ut ipsius mandata sequamur. 3. — Sine illius ope nihil possumus; et nisi benignus nostris coeptis annuerit, nulla res nobis unquam fluet e sententia. At suamne benedictionem elargietur iis rebus, quas eodem inconsulto, ejusque inexplorata voluntate fuerimus aggressi?

Pars altera. Nil difficilius, quam eum agnoscere statum, ad quem nos evocat

Deus. 1. — Quia omnia conjurare videntur ad nos hac in re excaecandos, eaque rapienda lumina, quae nobis sunt necessaria. Amor proprius, affectiones nostrae, nimia voluptatum, honorumque cupiditas, indulgentia, obsequium erga amicos, benevolentia, gratitudo, ipsa etiam obedientia, quam parentibus debemus, mundi praejudicia, officia quaedam generi, et conditioni nostra inhaerentia, amor libertatis; omnia haec oculis nostris velamen quoddam obtendunt, quod omnia, quae nobis Deus concedit, lumina vix possunt pervadere. 2. — Quamobrem nihil est, cui accuratius nobis opera danda sit, quam Dei voluntati explorandae. Id autem faciendi ratio sunt frequentes, ferventesque ad hunc finem preces, eleemosynae, aliaeque bona opera, ardens salutis desiderium, certa voluntas sequendi vocationem Dei, statim ac nobis satis explorata fuerit, postquam media omnia ad id necessaria fuerint a nobis adhibita.

Pars tertia. Maxime interest sequi hanc vocationem, cum nos ad aliquem vitae statum Deus vocat. 1. — Quia vocationis gratia critica est, cui si desumus, salutem nostram in discrimen adducimus; gratia universalis, quae infinite plures complectitur; si huic defueris vocationi, omnes gratiae istae deerunt tibi; et quamvis omnino actum non sit, nec desit gratiae quaedam, quibus malum hoc reparari valeat, constat nihilominus, longe difficilius futurum esse alio in statu salutem suam operari, quam in illo, ad quem te Dominus evocabat. 2. — Maxime interest hac in re nihil aggredi contra Dei voluntatem, neque illi resistere, cum nobis suam voluntatem significat, propter funestos exitus, qui resistentiam hanc consequuntur, malos negotiorum nostrorum eventus, difficultates muneris nostri obeundi, nostraeque salutis procurandae eo in statu, quem nobismetipsis elegimus ».

Parlando poi di quelli che hanno fatto una cattiva scelta, dice:

« Media corrigendi malam, quae facta fuit, electionem: 1) Nobismet persuadere debemus non deesse gratias, quibus *error* ille reparari queat; et si illae nobis defuturae sunt, quae destinatae erant in primo statu, quem non sumus amplexi, posse nos esse fideles gratias alterius, quem ingressi sumus, atque hoc pacto, *quidquid peccavimus*, emendare. 2) Si hic status est periculosus, et relinqui possit, quam primum relinquendum est. 3) Sin autem relinqui non potest, ibi tamen majori cum vigilantia, ac fidelitate in Dei cultu vivendum est.



### 3) Quid ex Theologiae penu hoc in argumento valeat depromi.

Verbo vocationis ad vitae statum superius admonui non aliud intelligi, nisi divinae providentiae dispositionem, quae ad arbitrium suum distribuens varias condiciones, munera, et professiones, quae politicum, ecclesiasticumque statum constituunt, cuilibet tribuit talenta, subsidia, et gratias, ut rite suo perfungantur officio, ac salutem suam operentur. Per electionem vero status, et professionis a singulis faciendam, curam intelligimus, quam quisvis suscipere debet, et necessitatem, quam habet divinam hac in re voluntatem consulendi, ut sese providentiae praeceptis conformet, et obsequatur consiliis, quae illa de singulis habet.

Haec vocatio ex parte Dei consistit: 1. — In peculiaribus luminibus, quae ipse tribuit illis, qui salutem suam cupiunt operari, per quae illis ostendit, voluntatem suam, et quo in statu illi tutius, atque facilius salvari poterunt. 2. — In validis studiis, quae illius pro uno potius, quam pro altero statu immittit, et quae illi, quos ad hunc evocat statum, experiri in se consueverunt. Sin autem vocatio consideretur ex parte illius, qui statum aliquem ingressurus est, consistit in talentis, et qualitatibus, quas a natura sortitus est; mente, ingenio, corporis viribus, natura; quae omnia efficiunt, ut intelligat cuinam rei par sit; et in recto sensu, quo de negotii huius necessitate iudicat; quae res illum impellit ad vires suas excutiendas, Dei voluntatem consulendam, implorandam opem, nilque temere, et sine consilio aggrediendum.

Hoc in argumento supponendum est, et pro certo habendum, quemlibet statum, et conditionem cum pro humanae societatis utilitate, atque ordine servando, sine quo vigere non posset, instituta sit, instituta fuisse jussu providentiae, quae novit distribuere, et assignare cuilibet, quod proprium est, et quae illis, quos aliquo in statu collocat, ea destinat subsidia, et gratias, quae necessariae sunt, ut in eo omnia sibi fluant e sententia, et ut ibi salutem suam operentur.

Altera veritas, quae ex priori consequitur, est hanc eandem providentiam voluisse inaequalitatem, quae in statibus, et conditionibus, atque inter homines invenitur; ab illa alios quidem sublato, alios depressos fuisse; alios divitiis, commodisque auctos, alios vero paupertati, atque labori addictos. Quemadmodum autem hic ordo divina constitutus fuit providentia, omnes a Dei manu recipere debent dispositionem, quam de ipsis illi facere placuit; omnibusque persuasum esse debet, Deum, qui curam habet eorum, illos destinasse huic statui, et conditioni, tanquam aptissimae ad ea adimplenda consilia, quae ab aeterno de iisdem concepit. Quamobrem nequaquam putandum est, hanc conditionum statuumque varietatem, quam in mundo videmus, sortis effectus esse.

Hic etiam inter providentiae effectus recensendus est, ut quin hominum studiis vis ulla inferatur, nulla sit adeo misera conditio, quae aliquibus utilis non sit; neque ars ulla adeo vilis, ut nemo inveniatur, qui exerceat illam. Non desunt, qui terram excolant, et annonam praeparent illis, qui urbes incolunt: non desunt, quibus militaris labor acceptus est, et qui strenue vitam suam in discrimen adducunt. Alii commercium diligunt; alii mercaturae operam impendunt; alii denique studiis, scientiisque vacant. Sunt, qui iustitiae exercendae, qui imperando, qui imperata faciendo nati, factique videntur.

Deus ita nostrum singulis vitae statum, in quo praedestinationis ipsius opus adimplendum est, praenotavit ut liberam nobis optionem reliquerit; non solum ut ex suavi, amabilisque hac providentiae ipsius ratione, quam habet erga hominis libertatem, intellegeremur ipsum nulla in re liberi arbitrii jura laedere velle; verum etiam ut nobis integrum relinqueret meritum maximi illius sacrificii, quod offerre Deo possit homo, illi omnem vitam suam consecrans in statu, quem ipsi destinare placuerit Deo: ideoque nostrum est beneconsulere, ac deliberare.

Constans in disciplina morum effatum est, homini de fine deliberandum non esse, quia hic absolute necessarius est illis omnibus, qui esse volunt beati; sed deliberatio semper versari debet super varia media, quae ad finem adducunt; non enim omnia aequae bona sunt, et in profunda ignorantia, in qua versamur, de negotio, quod tanti momenti est, nulla unquam nimia esse potest diligentia, nimis unquam coeli subsidium implorari non potest. Et profecto quidquid efficere potest negotii alicujus exitum ambiguum, incer-

tumque hominum sapientum iudicio, invenitur in electione status vitae, quam ipsi facimus; et quicquid efficere potest, ut pravus negotii exitus sentiat, separari non potest ab erroribus, quos in isto committimus.

Cum agitur de vitae statu eligendo, ut illum amplectamur, nequaquam iudicium ferendum est de statibus ex eo, quod ipsi per se sunt, sed ut sapiens, ac prudens electio fiat, illi considerandi sunt ex ratione, quam habent nobiscum. Nostra salus, et Dei voluntas, quae tali in statu nos versari iubet, esse debent veluti principia, et causae nostrae electionis, ita ut vere dicere possimus; hunc potius, quam alium quemlibet statum eligo, quia post diligens examen censeo coram Deo, hunc esse illum, quem aeterna infinitae Sapientiae decreta mihi prae-notarunt; hoc animo illum amplector, ideoque in eodem et vivere, et mori volo. Talia esse debent illius hominis consilia, qui falli non vult.

Cum ostenditur periculum, quod adest quibusdam in statibus, qui parum congrui videntur aetati, viribusque eorum, qui amplectuntur illos, putant, se solidam afferre responsionem, nequaquam impossibile esse in quolibet statu salutem suam operari; periculum ubique adesse, ubi bona desit voluntas; ubi vero adsit, ubique salvari nos posse. Sed hac in responsione plurimum illusionis adest. Verum est in quolibet statu salvari nos posse; sed illic non nisi summo nisu quem pauci exerunt, salus potest acquiri. Verum est, eos, qui in eo statu sunt, salvari posse per gratias, quas a Deo recipiunt; sed non semper paratus est Deus, ut illis, qui ejus injussu status eos ingrediuntur, potentes concedat gratias, sine quibus nemo re ipsa salvatur. Hoc rite considerandum est, et ad examen vocandum antequam status aliquis suscipiatur.

Omnis nostra praedestinatio fere pendet a statu, quem amplectimur, inde fere unice pendet nostra aeternitas felicitas, vel infelicitas. Praedestinatio, Theologi inquirunt, ex parte Dei non aliud est, quam catena gratiarum, quae nobis praeparatae sunt; ex parte vero nostra non aliud, quam series actionum, quibus innititur iudicium decretorium, quod de nobis a Deo fit. Quot reprobi, qui in inferno torquentur, vixissent in terra vitam Sanctorum, si Dei vocem secuti fuissent, eum amplectentes statum, ad quem a Deo vocabantur? Quot coelo fruuntur sancti, qui in terris impii, ac flagitiosi fuissent, si eam elegissent conditionem, ad quam a Deo non vocabantur?

Post baptismi gratiam, quae salutem nostram incipit, et gratiam bene moriendi, quae illam perficit, gratia status bene eligendi pro toto vitae spatio una omnium maxime salutaris est, ac necessaria; quia est tanquam medium, et vinculum, quo baptismi gratia, et gratia finalis simul nectuntur. In communi via ad salutem triplici nobis opus est gratia, quibus illa innitatur, illi, qui primam in baptismo recepit, ac tertiam in morte recipere cupit, nihil utilius, et magis necessarium est, quam bene eligere statum vitae, ad quem vocatur a Deo; bona quippe electio, si nostrae praedestinationis, et salutis ratio habeatur, idem est ac lapis medius, qui forniciis clavis appellatur ratione utriusque partis forniciis ejusdem, quae clave hac junguntur, et sustinentur.

Ratio, et fides credere vetant Dominum, postquam misericordia sua nos ad evangelii lumina evocaverit, voluisse nos tradere libidini, et arbitrio nostro, nec non mentis nostrae tenebris, penes nos reliquentem nostrae sortis imperium in electione, a qua aeternitas nostra penderet. Et ratio constat: neque enim Deus otiosum est numen, quod omnia sorti committat, sed universorum regimen spectandum est, veluti opus infinitae sapientiae, quae regit omnia, quae omnia ad suum finem adducit per vias, quae naturae eorum aptae, et accommodatae sunt; et sicuti in hominibus vitae status quamplurimum confert ad finem cui illos destinat Deus, ita opus est ab eodem vocari.

Cum statibus omnibus sua adsint peculiaria pericula, Deus omnibus propria suppeditat subsidia, ut illa evitentur. In thesauris misericordiae ejus non desunt huiusmodi gratiae, ut quilibet status ibi peculiaria nanciscatur auxilia, quae salutem ipsorum maxime deceant. Non desunt gratiae sacerdotii, magistratus, patrum familias, privatorum; gratiae secessus, conjugii, coelibatus, viduitatis. Deus numquam nos alicui destinat fini quia nobis conferat media, quibus ad eum perveniamus. Praecipiens singulis finem, quo illi tendant opus est, illius electioni adnectit subsidia, et necessarias vias, quae illuc feli-

citer adducant. Sed ut in gratiae status alicujus partem veniamus, ad illum a Domino vocandi sumus. Si temet aliquo in gradu collocare cupis, tuum est ibi teipsum tueri; nisi es in via, quam destinavit tibi, te tibi tradit; solus incedes, neque deducet te.

Quamcumque libertatem homini concesserit Deus illum, ut Scriptura inquit, relinquens in manibus consilii ipsius; generale effatum est innixum religionis principiis, nullum esse vitae statum, quem homini christiano liceat ingredi a Deo non vocato; nullam esse conditionem, cuius praecipua, atque essentialis regula non sit, a Deo ad eandem vocari; nullum gradum, nullum munus, quod periculo careat, ubi inexplorata Dei voluntate suscipiatur. In hoc, Chrysostomus ait, positum jus est supremi imperii, quod sibi reservavit Deus in creaturam rationabilem, atque intelligendi vi praeditam, et in hoc beata consistit obligatio, qua creatura uti non debet libertate, et jure suo nisi dependenter a Deo Domino suo; quia nihil est arctis adeo vinculis cum salute conjunctum, quam id, quod vocationem dicimus.

Quamquam Deus vitae, et officiorum nostrorum sit dominus, ac absolute de nobis disponere valeat, non semper tamen hoc imperio, et severitate nos regit. Cupit semper voluntatem nostram a sua non abhorreere, nostraque consilia cum ipsius consiliis consentire pro status electione. Nos igitur eo vocat, ubi nos destinat, et si fideliter voluntatem ejus sequimur, nobisque agit tanquam cum filiis, qui patrem verentur, eidemque obsequuntur, et qui nolunt emancipari, et illius jugum excutere.

Haec veritas est, de qua nobis persuasum esse debet, Statum nostrum nobis indigere debere omnia opera bona, quibus vacare debemus, et illa, quae ab aliis fieri debent, relinquere. Nullus enim dubitandi locus est, sicuti ex altera parte necesse est opera bona fieri a nobis, ac nos orationi, jejuniis, eleemosynis, et mortificationi indulgere; ex altera iis, quae universi praestare debemus Deo, singula peculiarem ordinem habere, a quo recedendum non est, et mandata, in quibus est subsistendum, quin perperam transitus fiat ad ea, quae in eo statu nequaquam requiruntur.

Qui in status electione se deerrasse putant, sibimet consulant opus est eam, quam fecerunt, electionem emendaturi. Vel enim status eorum stabilis, ac permanens est, veluti sacerdotium, conjugium, religio, vel liber est, ac sine ullo vinculo necessario, quales sunt pleraeque vitae hujus conditiones. Si liber est, et post maturam deliberationem bona fide cognoscunt Deum illos in hoc statu minime velle, illum strenue reliquant, oportet; tandem enim hoc munus illi non aequè pretiosum est ac oculus, quem tamen erui Deus jubet, si scandalum attulerit. Sin autem status eorum est permanens, Dei voluntas est illos in eodem morari; et docent Theologi, licet Deus non haec primum de illis habuerit consilia, ex quo tamen permisit, ut illi sese aeterno statui implicarent, illum secunda voluntate sua ratum fecisse alterum hunc statum; nec deesse illi gratias, quarum ope malum reparare possimus, et quas nobis confert, ut salutem nostram prospicere valeamus. Hoc solum nobis persuasum esse debet, quod cum difficilius sit nos ibi salvari, majorem a nobis afferendam esse fidelitatem, ut gratiis hujusmodi respondeamus.

Dicere possumus mundum in duo mortalium genera esse divisum, quorum alii ex se status, professiones, ac ministeria ingrediuntur, seque sua manu ibi constituunt. Alii vero a Deo vocantur, ac statum Dei jussu amplectuntur. Attamen hoc discrimen nequaquam efficit, ut novissimi melius, quam primi prosperentur, et beatiores fiant; et ratio, quae malum hoc hinc inde par efficit, haec est, quod Deus neutris suam opem, validumque praebet subsidium, qua utrique aequè indigni sunt. Hoc primis renuit, quia ipsum non consuluerunt, et quia propriae tantum cupiditatis motu sese eo in statu constituerunt; neque posterioribus illud concedit, quia quin respondeant gratiae, qua illos dignatus fuerat, quin animam appellant acquirendis virtutibus, quas ab illis expetebat status, ad quem vocaverat illos, prorsus alia curant negotia, et in oppositum tendunt.

Status, vel loci mutatio vulgo tanquam tentatio respicienda est. Fere semper Dei jugum excutere contendimus, cum recedimus a loco, vel situ, in quo nos illius providentia constituit; et quemadmodum plerique eorum, qui conditionem, locumve mutant, id agunt ex inconstantia, vel ob rationes prorsus humanas, perraro accidit, ut huiusmodi motus illis afferant vel requiem, vel solatium, quod se illic nacturos esse speraverunt ».

## V — DOTTRINA DEL RICHARD

Il Richard spese una buona parte della sua vita a comporre il suo dizionario morale, desumendolo dai migliori autori del tempo. La prima edizione di quest'opera uscì in francese nel 1704.

Noi ci serviremo dell'edizione latina apparsa a Venezia, ex Typographia Balloniana, nel 1747.

### 1) Esistenza di diverse vocazioni divine (13).

« Omnes homines ab eodem Creatore, egressi sunt ad eandem terram inhabitandam, sed non omnes destinati sunt ad eodem gradus tenendos, eademque munera obeunda. Dei interest cui non minus jus est in varios illius status, quam in eorum vitam, et mortem, eos in quocumque voluerit statu collocare. Ad Deum unice pertinet homines vocare, qui si semetipsos vocant, Dei jus sibi vindicant.

Talis est eorum felicitas qui vocem Dei voci Carnis praeferentes, et sanctos divinae gratiae afflatus anteponentes inconditis naturae motibus, illam in status sui electione consulunt, et ingenue quaerunt iis satisfacere, quae ab illis postulat Deus. Illius opem implorant, eum rogant; ut ipsos dirigere, et erudire dignetur, testantur, se coeae mandatis ejus obtemperaturos, atque jam suam abdicare voluntatem, ut voluntatem ejus unice faciant. Nonne hoc est illum cogere, ut ipsis lumina ad salutem consequendam necessaria suppeditet? ».

### 2) La scelta della vocazione non deve essere fatta arbitrariamente dall'uomo (14).

Postulat ordo, ut homines sint sub Deo, non solum per naturam, verum etiam per rectum suae libertatis usum, et adeo perfecta submissione, ut sine illo nihil aggrediantur. Tamen cum illi semet proprios constituunt iudices in electione status, quem amplectuntur, volunt quodammodo hanc submissionem excutere: ita ut sicuti Deus seipsum gubernat, ac regit, ita illi se ipsos regere, et gubernare contendant... Arguamus istinc nihil esse periculosius, quam vocationem sibi ad arbitrium configere, nihilque utilius quam consulere Dominum, ut bona electio fiat ».

### 3) Errori da evitare nella scelta della vocazione (15).

« In hac re, duo sunt praecipui errores; alii crediderunt fatum immutabile omnibus vitae casibus praesse: alii prorsus opposita insistentes via asseruere, hominem posse seipsum regere ac gubernare. Catholica Ecclesia hos duos errores perniciosos percussit anathemate.

(13) *Dictionarium morale*, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1747, vol. II, p. 220, art. « Vocatio ».

(14) *Op. cit.*, vol. II, p. 221.

(15) *Op. cit.*, vol. II, p. 227.

Ex hoc, duo consequuntur: 1) quod cum Deus hominibus reliquerit integrum in vocatione sua quemcumque statum amplecti; omne malum, si perperam electio facta fuerit ab illis unice profisciscitur. 2) Omne vero bonum, si optime elegerint, acceptum referendum esse Deo et curae, quam susceperunt illum consulendi, quod in illis initium sapientiae est, ac titulus submissionis.

#### 4) Difficoltà di conoscere la vocazione.

« Dices autem, quod si tuam nosse vocationem per signa adeo manifesta proculdubio vacuus esses a plurimis sollicitudinibus, atque dubitationibus; sed cum haec miracula non videantur amplius, et aliunde nihil difficilius sit quam Dei voluntatem agnoscere super electione facienda, nescis amplius, quomodo teipsum ad aliquid amplectendum determines.

At illud non vides, quod difficultas explorandi voluntatem Dei, ubi de vocatione tua sermo est, quin jure efficere debeat, ut despondeas animos, debet te simul, et humiliare, et animare. Hac enim re fides excitatur tua, probatur patientia, fulcitur spes, et ipsa sollicitudo te adigit ad omnia quaerenda, quae possunt detegere quidquid abs te desideret Deus. Hac re ipsum Dei silentium cogit, te iterare preces, et mortificationes tuas, ac frequentius ad exomologeseos et Sinaxis accedere sacramenta, ut aliquod sanctae voluntatis illius signum recipias.

Cur enim tacet Deus, et relinquit te incertum consilii capiendi? Nunquid ut animum abijcias, dicatque tibi: Quandoquidem mihi non loquitur Deus, nil melius facere possum, quam studiis meis obsequi? Hoc olim dixit fecitque Saul, sed hoc illi et regno stetit, et vita.

Seipsum igitur Deo inconsulto vocare hoc simul est et sapientiam, et libertatem, et potentiam Dei laedere; hoc est audacissima temeritate in Dei jura manum immittere, se arbitrum constituere earum rerum, quae ab illo proficisci debent, seque dignum credere eo statu, quo saepe sumus indignissimi » (16).

#### 5) Facilità di scelta per chi ha buona volontà.

« Omnia sunt periculum, et lapsus occasio non facientibus Dei voluntatem in sui status electione: omnia sunt perfugium, atque salutis adminiculum amplectentibus statum suum, secundum illius beneplacitum (17).

#### 6) Conclusione.

« Ad veritatem hanc intelligendam supponendum est:

1) Praeter generalem vocationem ad Christianismum, alteram esse peculiarem ad singulos status, quorum obeunda sunt munera, si in illis salvari cupimus.

2) Horum numerum complementum pendere a quibusdam peculiaribus gratiis, quas Deus, qui unus earum est Auctor, tribuit mobilibus creaturae suae desideriis, secundum ordinem tamen, quem ipse constituit.

3) Gratias has cum priori quemdam nexum habere, quae gratia est vocationis ad peculiarem statum, quem quilibet amplexus est (18).

(16) *Op. cit.*, vol. II, p. 228.

(17) *Op. cit.*, vol. II, p. 229.

(18) *Op. cit.*, vol. II, p. 251.



## VI — DOTTRINA DI TUTTI GLI ALTRI AUTORI

Raccoglieremo la dottrina degli altri autori citati all'inizio dell'articolo, sotto alcuni quesiti che riguarderanno l'esistenza d'una vocazione *ex parte Dei* per ciascun uomo, la sua conoscibilità, i criteri di scelta che egli deve adottare, l'obbligo di seguire la vocazione una volta conosciuta: il pericolo di dannazione in chi non segue la vocazione, in modo da presentare una trattazione completa dell'argomento e una visione di insieme di questa dottrina comune.

Saremo costretti a non fare sempre citazioni di prima mano, e ciò per la difficoltà di trovare tutte queste opere, come pure ci dovremo accontentare talora di indicazioni sommarie di qualche opera anonima, che allora era molto nota ed oggi è pressochè sconosciuta.

Daremo tuttavia sempre con chiarezza la fonte da cui abbiamo attinta la notizia.

### 1) Esistenza della vocazione.

#### a) P. CHEMINAIS (19).

« Omnes vitae status viae sunt, quae nos ad aeternitatem adducunt; providentia nostrum singulis stadium aperit, ubi cursum absolvamus, et destinatum nobis braviū promereamur. Verum si tuto, ac non fortuito incedere cupimus, quin sciamus, quo pergamus, temere ingredi non debemus in viam, quam nobis providentia non aperit. Etenim quamvis hae omnes viae in coelum adducant, quilibet suam habet praenotatam; neque ad omnes pertinet pervenire ad terminum per vias, quas nobis Dominus nequaquam praescripsit ».

#### b) P. LOUIS VALOIS (20).

« Deus, qui omnes salvos facere cupit, quia Deus omnium est, non omnes eadem via salvos vult facere. Quemadmodum diversos beatitudinis gradus constituit, et in coelo diversas mansiones distinxit, in terris quoque varios constituit status, tanquam totidem vias, per quas eo perveniatur, et vult alios quidem hac, alios alia incedere. Providentia eius decrevit, qua singulis via procedendum sit, neque ille nos suam celat voluntatem, cum bona fide illam cognoscere quaerimus. Nostra igitur interest illam non ignorare, et multo magis sequi, ubi semel agnoverimus eam ».

#### c) FLECHIER (21).

« Undenam sit, ut hodierna die adeo pauci Christiani in via salutis; vel hoc posito, quod in ea sint, adeo pauci in hac via progrediantur, atque insignes faciant

(19) *In sermone huius argumenti*, tom. II, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 399.

(20) *In epistolis suis, quibus ad solitu-*

*dinem invitat*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 406.

(21) *In panegyrico S. Joseph*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 404.

progressus? Quia videlicet nemo ferme est in eo vitae statu, in quo illum esse volebat Deus; vel non fungitur officio status illius, in quo Deus illum constituit. Quilibet ad arbitrium suum vult vitam instituere ».

d) P. DE LA FONT (22).

« Beati, qui serio vacant perquirendae viae, quae sibi divinitus constituta fuit, et qui, ubi semel illam fuerint ingressi, nunquam pedem detorquent, sed ad finem usque absolvuntur. In hoc Salomon maximam hominis sapientis prudentiam collocabat: Sapientia callidi est intelligere viam suam. Proverb. 14. Sed e contra vae recedentibus ab hac via, aliamque ingredientibus. Quemadmodum singuli status sua habent officia, munera, et peculiares obligationes, quae pecuniaria exigunt auxilia, et gratias, ad hoc ut, sicuti par est, adimpleantur; Deus secundum communem providentiae regulam haec illis tantum concedit, quos vocat, et merito denegat illis, qui iniusti, et non vocati contra ejusdem voluntatem sese statui alicui immiscent; quippe Dei unius interest de creatis rebus, ut illi placitum fuerit, disponere, non secus ac creaturarum est sese caece submittere ejusdem imperio: Cor hominis, Sapiens ait, disponit viam suam, et Domini est dirigere gressus ejus. Proverb. 16. Qui secus fecerit, recedit a via, per quam destinaverat Deus illum ad salutem adducere per errorem similem errori viatoris, qui statim, ubi pedem proferre incipit, errat a via, quam ingredi debet, et qui quo magis properat, eo magis recedit a termino, quo se perventurum existimat. Ita error hominum alium statum eligentium ab eo, quem sibi a providentia fuerat constitutus, frangit seriem, et catenam mediorum, quae illis praeparaverat Deus, ut ipsos ad salutem perduceret; eosque certissimo obicit periculo intereundi, nisi summa cura adnisi fuerint eum reparare errorem, in quem per malam hanc electionem lapsi sunt. Deus enim impune abire non patitur facinus eorum, qui sibimet ipsis viam faciunt eam, quam ipse illis constituit, relinquentes. Si ab ordine providentiae recedunt, recidunt in ordinem justitiae, quae justo, terribilique judicio illis subtrahit gratias, quae ipsis essent quam maxime necessariae ad feliciter absolvendum curriculum, in quod temere ingressi sunt, illas dumtaxat relinquentes, quas secundum communem providentiae ordinem nemini negat, ne illis omnem viam auferat salutis expediendae ».

e) P. STEPHANUS CHAMILLARD (23).

« Adolescentes, qui eam attigistis aetatem, qua tempus est consulendi Patrem luminum, ut justam efficiatis electionem status, cui vos destinat Deus, et quem vobis ab aeterno praescripsit, audite asceticae vitae magistros, qui unanimi consensu volunt a vobis dissipari hanc cupiditatum catervam, quas ferventis adolescentiae aestus post se trahit ».

f) P. DE S. MARTHA (24).

« Etenim cur mundus repletus est tot ecclesiasticis modo prorsus saeculari viventibus? cur tot videntur iudices rudes, et avari? Cur tot furta, rapinae, fraudes, jurgia, odia, ultiones, aerumnae ubique terrarum? Quia sine vocatione, sine cognitione, sine desiderio illa obeundi, quae ab homine aequo, veroque christiano status illi requirunt, eosdem ingredimur ».

(22) *In discursu pro secunda post Epiphaniam dominica*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 406.

(23) *Ex manuscripto sermone: de oratione*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 408.

(24) *In tractatu de modica sui ipsius consideratione*, in tom. II, *tractatum asceticorum*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 408.

g) DE RANCÉ (25).

« Hujus vitae casus, qui ab hominibus adversitates vocantur, per quos Deus ex mundo aufert homines quosdam, ut illos in religionem, vel in eum statum adducat, ubi illi servire, ac salutem suam valeant operari; hi casus inquam re ipsa fortuiti non sunt, quippe non sunt adversitates, sed divinae misericordiae consilia, quae saepe inopinatis huiusmodi eventibus utitur, ut eos, quos peculiari protectione tuetur, ex mundo, et aula tanquam ex naufragio educat.

Cuinam tanta esse posset temeritas ad ordines, et ecclesiae dignitates obrepenti, quin ad id peculiariter a Deo vocaretur? Non satis est se doctum esse, sapientem, ac moribus irreprehensibilem; te Deus vocet, opus est, tuta, probataque vocatione. Satis liquet, non sufficere bonis praeditum esse qualitatibus, ut ad primas reipublicae dignitates, et ad civitatis regimen promoveatis; praecipue necessarium est a principe vocari, et si quis ita esset audax, ut propria auctoritate immiscere se vellet, quis ambigit, utrum multo suffusus probro dimitteretur? Quid autem? a rege vocandus es, ut terreni ministerii provinciam capias; ministerium vero spiritale, sanctissimumque Dei injussu aggredi audebis? Audebis tibi vindicare triplicem Jesus Christi potestatem; conficiendi videlicet adorabile corpus illius in ara, peccata remittendi, vel retinendi, et annuntiandi verbum Dei, quin ullum habeas signum vocationis Domini?

Nisi Deus ipse nos vocaverit, frustra ab hominibus vocamur, et si vocem Dei secuti fuerimus hominum voce non excusabimur ».

h) Auctor libri: *Specimen sermonum pro dominicis* (26).

« Vocatio omnino necessaria est, ut quilibet in statu suo bene, et feliciter operetur... ».

i) In anonimo Auctore (27).

« Illud malum est, quod nemo ferme vacat ei muneri, quod sibi proprium est, ac nemo fere vivit eo in statu, cui illum destinaverat Deus.

Ignorari non potest Deus velle aliquos salvos facere per opes, aliquos vero per inopiam, alios in hoc vitae statu, alios in alio. Verbo credendum est, illum auctorem esse viae, quam ingredimur, ut salutis nostrae negotio vacemus, hoc tamen posito, quod ipsum consuluerimus de statu, antequam illum aggredemur, et quod eam mentem ipse nobis immiserit. Ita contra regulam hanc peccamus cum alium statum, aliam vitae rationem, aliam sortem, alia bona, alia officia, valetudinem perfectiorem, et vitam diuturniorem, et beatioriorem concupiscemus; haec enim opposita sunt spiritui status illius, ad quem nos Deus appellavit ».

l) P. CARLO DE LA RUE S. J. (28).

« La grazia dell'esser nati cristiani è la prima di tutte le grazie, ma ella non è la sola importante; ve n'è un'altra ugualmente necessaria; e questa è posta nell'eleggere, subito che siamo liberi e capaci d'abbracciare qualche partito, un genere di vita regolato, in cui possiamo rimanere con sicurezza; ed il quale sia, come dice Sant'Agostino, il principio ed il centro di tutti i nostri movimenti: *omnis motus nostri centrum*

(25) *Abbas Trappensis in Christianis effatis*, tom. I, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 410.

(26) *In sermone pro secunda post Epiphaniam Dominica*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 403.

(27) Apud HOUDRY, *op. cit.*, pp. 405-406.

(28) Quaresimale del P. Carlo De la Rue, Venezia, per Gius. Bettinelli 1733, p. 109.

*vocatio*. La ragione è aperta; mercecchè sebbene possiam noi abbracciare indifferentemente ogni sorta di stati, tuttavia è certo, che non in tutti noi troviamo gli stessi vantaggi, nè gli stessi privilegi di sicurezza e di facilità. Essendovi una quasi infinita differenza di condizioni, infinite, per così dire, sono altresì le differenti persone per cui elle son fatte: e di questo gran numero bene spesso una sola sarà quella, nella quale potremo fare il nostro dovere. La vita del mondo è un teatro, nel quale ciascheduno rappresenta il suo personaggio: e rappresentarne uno che non sia il suo, sarebbe, dice Sant'Agostino, un rovesciare l'ordine, e deformare la bellezza dell'Universo: « *Ordinem invertere et decorem universi* ». Taluno è buono nel Chiostro, che non sarà abile per il Foro; un altro è buon giudice, che sarebbe malo Capitano; e colui è un vile Cortigiano, il quale sarebbe un buon Magistrato ».

m) CARLO GOBINET (29).

Tutta la quinta parte del I volume dell'*Istituzione della Gioventù* del Gobinet, per ben 150 pagine, tratta dell'elezione dello stato.

Basteranno tuttavia poche citazioni per vederne la mente e quale sia la soluzione che egli dà di questo problema.

« Capitolo I — Quanto sia importante lo scegliere uno stato di vita.

È appoggiata questa importanza sopra due verità, che si devono qui presupporre, come basi fondamentali di tutta questa materia.

La prima è, che quantunque ogni stato per se stesso sia buono, nondimeno non è buono, nè confacevole ad ogni sorta di persone: mentre un tale stato è ottimo per un uomo, e per un altro sarà nocevole, essendo vero, che non tutti hanno la medesima inclinazione, nè la medesima grazia di Dio.

La seconda è, che Iddio, il quale ha stabilito con la sua provvidenza la diversità degli stati, e degl'impieghi della vita degl'uomini, li distribuisce ancora con la sua sapienza diversamente, destinando gli uni ad un impiego, ed altri ad un altro, appunto come un Padre di famiglia, che distribuisce ai suoi domestici gli uffizi della sua Casa, secondo che li trova capaci, ed idonei. Quindi è lui che dà agl'uomini inclinazioni differenti, delle abilità, e delle disposizioni diverse, tanto corporali, che spirituali, e che distribuisce ancora diversamente le sue grazie, secondo le differenti necessità degli stati, ai quali gl'appella ».

n) P. CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE (30).

« Del Matrimonio.

Non v'è stato, che ricerchi maggior ponderazione, in cui si debba maggiormente aspettare la vocazione di Dio, perchè fra tutti i stati di vita, non ve n'è altro, in cui si trovino tanti pericoli, tante difficoltà, e tante obbligazioni.

Tre sono gli stati, ne' quali dicesi ordinariamente che non si consulta mai troppo Dio: il celibato per un laico, perchè questo stato lo espone a grandi pericoli; la Religione, perchè ella è accompagnata da grandi cure; la Prelatura Ecclesiastica, perchè porta seco molte obbligazioni. Tutti questi tre motivi corrono similmente nel matrimonio. Vi sono grandi obbligazioni, grandi fastidi, e grandi pericoli ».

(29) CARLO GOBINET, *Istruzione della Gioventù*, Venezia, presso Paolo Baglioni, 1708, tomo I, parte V, pp. 406 e ss.

(30) *Riflessioni cristiane*, Venezia, presso Paolo Baglioni, 1712, p. 24.

o) P. PAOLO SEGNERI Junior (31).

« Nello stato dei Conjugati deve avvertirsi, che essendo Stato di vita, che lega stabilmente come tutti gli altri, si ricerca per esso la Vocazione di Dio, come per tutti gli altri ».

p) P. FRANCESCO NEPVEU (32).

« Non vi è cosa più importante, nè cosa più giusta dell'entrare in uno stato per via della vocazione di Dio, ed eleggere il genere di vita, al quale ci ha destinati la sua provvidenza. Tutto l'universo è, per così dire, la casa di Dio; tutti gli uomini compongono la sua famiglia; vi stanno e come suoi sudditi, e come suoi figliuoli. L'assegnare ad ognuno il suo posto appartiene al padre, al signore. Iddio è un padre, Iddio è un signore infinitamente savio; non mancherà perciò di ben collocarci, se ci abbandoniamo alla sua direzione. Gli uomini per la maggior parte ciò non fanno: si impegnano in uno stato di vivere, ma per via di disordinati principii: il caso, la passione, il capriccio, lo spirito d'interesse o di ambizione, un amor cieco ve li conduce. Posson eglino non ismarrirsi coll'abbandonarsi a guide tanto cattive? Ma ohimè non possono smarrirsi che per cadere nel precipizio. Se non vi è cosa più facile che il cadervi, non vi è cosa più difficile per risorgerne.

Le conseguenze di questo smarrimento sono funeste. Dopo di essersi smarrito, non si fa più un passo che dal termine non allontani. Dacchè non si vive in uno stato mediante la vocazione di Dio, non si vive nel posto assegnato dalla provvidenza, non vi è modo di riuscire. Iddio ci aveva concesse le qualità e i talenti proporzionati allo stato di vita, al quale ci chiamava: se vi fossimo entrati, non potevamo non farvi bene, con quelle disposizioni. Abbiamo preso altra strada, ci siamo impegnati in un impiego, al quale Iddio non ci destinò, perchè non vi avevamo attitudine: sarà da meravigliarsi se tanto male vi soddisfacciamo, se nulla ci riesca. E poi non dipende da Dio e dalla sua benedizione le nostre imprese il successo, e di nostra vita la felicità? Invano, dice il Profeta, *Psal.*, 126, 1, fabbrichiamo la casa, se non fabbrichiamo assieme al Signore. Reca meraviglia, che un uomo di tanto spirito, di tanta capacità, di tanti talenti, di tanto merito, abbia in quell'impiego sì poco successo, veda sconcertati i suoi disegni, rovesciata la sua fortuna. Par ch'egli avesse tutto ciò che gli era necessario per riuscire; altro non gli mancava che la benedizione del Signore; e questa sola gli ha fatto venirgli meno il tutto. Ma donde viene che Iddio non lo ha benedetto? Egli era entrato in quello stato, in quell'impiego senza consultarsi con Dio, senza vocazione. Un osso ch'è fuori del suo sito, soffre molto e fa soffrir tutto il corpo. Un uomo parimenti che non è nel posto a lui assegnato dalla provvidenza, non ha che rimorsi, afflizioni, crepacuori; molto soffre e fa soffrire gli altri. Non nasce forse da questo il vedere sì pochi del loro stato contenti? Non è questo forse la sorgente delle vostre afflizioni? ».

q) MASSILLON (33).

« La santità è la vocazione generale di tutti i fedeli; ma la via per raggiungere la santità, non è la medesima per tutti gli uomini; e noi non camminiamo sicuramente in questa via se non allorquando la mano di Dio vi ci fa entrare. La ragione e la fede ci vietano del pari di pensare che il Signore, dopo di averci chiamati alla luce

(31) *Esercizi Spirituali esposti secondo il metodo del P. Paolo Segneri Junior da Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, presso Battista Recurti, 1751, p. 327.

(32) P. FRANCESCO NEPVEU, *Pensieri e*

*riflessioni cristiane*, Bergamo, Stamperia Mazzoleni, vol. III, pp. 238-245.

(33) *Opere di Massillon*, versione di ANTONIO LISSONI, Milano, Perelli e Mariani Editori, 1849, vol. IV, pp. 58-60.



del Vangelo, non abbia più voluto interessarsi, per così dire, della nostra sorte; nondimeno è cosa certissima che la via che noi eleggiamo non è il più delle volte quella che Dio ci aveva da principio trascelta.

Io non dico che tutti gli uomini si debbano ritrar nelle solitudini e rinunciare alle cariche ed alle pubbliche professioni che formano l'ordine e l'armonia della società; il silenzio, il ritiro, l'austerità medesima de' chiostri, non è lo stato più sicuro per tutti gli uomini; non è lo stato, è la vocazione di Dio che forma tutta la nostra sicurezza ».

E parlando della vocazione ecclesiastica così si esprime (34):

« Ma quand'anche il Signore avesse lasciato al capriccio degli uomini la scelta di tutti gli altri stati; quand'anche per una supposizione stolta ed ingiuriosa alla sapienza e alla provvidenza del sovrano moderatore dell'universo; quand'anche il solo caso guidasse tutta la varietà di condizioni, in che sono divisi gli uomini, e provvedono i diversi bisogni della società; quand'anche a modo di quei stolti filosofi noi ci figurassimo una divinità indolente, che dopo cavato il mondo dal nulla, si fosse ritratta in sé medesima, abbandonando al destino, vale a dire al caso, la condotta dell'opera sua; non vigilasse più sull'universo, e tenesse una tale particolarità quale un trastullo indegno della sua grandezza, ovvero una cura che mal si potesse accordar col suo riposo; nondimeno, come dice S. Cipriano, bisognerebbe riservar sempre a lei la scelta de' suoi ministri, siccome cosa tutta propria di lei, e che tocca essa sola, dappoichè si tratta di istruir uomini fedeli da sostenere i suoi interessi, gradevoli a' suoi occhi per apparirgli al suo cospetto, e offerirgli doni e sacrifici: zelanti per l'onore de' suoi altari, acconci ad attirargli i voti e gli omaggi de' popoli; a dir breve, depositari delle sue leggi, interpreti delle sue volontà e incaricati, per così dire, della cura della sua gloria quaggiù. Rimane dunque fermo che l'onore del sacerdozio non debb'essere la conseguenza della elezione dell'uomo, ma sì bene della vocazione di Dio; che nessuno può parlare in nome di lui, se non parla da parte sua; nessuno usare della sua potestà, se non l'ha da lui ricevuta; trattar gli affari del Signore, se egli stesso non l'ha di ciò incaricato; ed essere l'uomo di Dio, come dice San Paolo, se non è l'inviato di Dio »

r) BOURDALOUE (35).

« Concludiamo dunque, o cristiani, che da Dio solamente dipender deve e venire la destinazione nostra per riguardo alla diverse professioni della vita. E per quale motivo mai, dimanda S. Bernardo, vi pensate che tutti gli stati che dividon nel mondo la società degli uomini siano altrettante vocazioni, e abbiano effettivamente di vocazioni il nome? E veramente diciamo un tale avere vocazione pel secolo, e un tal altro pel chiostro; e questo per la toga, quello per la spada. Che vuol dire ciò, se non essere ciascuno chiamato a certo stato che Dio gli ha designato nel consiglio della sua sapienza? Perchè poi i Padri della Chiesa nella loro morale hanno considerato colpa sì enorme l'abbracciare uno stato senza la vocazione di Dio, se non perchè ogni altro che non sia quello nel quale Dio vuole collocarci non è per noi confacevole, e perchè siamo fuori del posto in cui dobbiamo essere, quando non è Iddio che vi ci conduca? Su di che ripigliando così ragiono. Se tutti gli stati del mondo sono vocazioni del cielo; se vi ha una grazia a tutti gli stati annessa per trarci a quelli secondo l'ordine di Dio; e se è di estremo pericolo per la salute prendere uno stato senza una tal grazia: non istà dunque ad un padre indurvi i suoi figli, e molto meno obbligarveli, e

(34) *Op. cit.*, vol. II, p. 570.

(35) *Sermoni* del P. L. BOURDALOUE, Cre-

mona, presso Luigi De-Micheli Editore, 1834, vol. XIII, pp. 13-17.

sarebbe poi il *non plus ultra* dell'abuso far loro per questo violenza, e forzarli. Perciocchè alla fine un padre non è nella sua famiglia il distributore delle vocazioni, e non istà questa grazia nelle sue mani per darla a chi vuole e come vuole, nè da lui dipende che questa figlia sia chiamata allo stato religioso o a quello del matrimonio, e la destinazione ch'egli ne fa è un attentato contro il sovrano dominio di Dio. E perchè? Perchè ogni vocazione essendo una grazia, non è che Dio che la possa comunicare, e pretendere di disporne per un altro è farle ingiuria e arrogarsi un diritto che non è propriamente se non della divinità.

E nel vero, o cristiani, per adattare gli uomini ad un impiego, e assegnar loro con sicurezza la condizione che sia ad essi conveniente, non vi vuol meno di una sapienza e di una provvidenza infinita. Ora questa così estesa sapienza e provvidenza non l'ha Iddio concessa ai padri pei loro figliuoli: neppur dunque ha dovuto ai padri concedere il potere di decidere della sorte dei loro figliuoli; e poichè sol egli ha tutte le cognizioni all'uopo necessarie, oso dire che si potrebbe accagionare di mancamento la sua condotta, ove ad altri che a sè avesse fidata cotesta cura. Ma voi mi domandate perchè non possa un padre riputarsi illuminato abbastanza e saggio per disporre della vocazione di un figlio. E perchè, e notate questa che è una delle più grandi verità della morale cristiana, è perchè non vi ha cosa che tanto abbia con la salute rapporto quanto lo stato, e spesso dallo stato l'affare della salute interamente dipende. E ne è poi ragione, che lo stato è la via per la quale Dio vuol condurci alla salute; e i mezzi della salute che Dio ha determinato di darci non sono stati destinati che conformemente allo stato; e fuori di esso la Provvidenza di Dio più non è obbligata a sostenerci con quelle grazie speciali che assicurano la salute, e senza delle quali è estremamente difficile arrivare a questo termine beato. Questo inoltre convien bene avvertire che è come una conseguenza di tali principii, e cioè quello che meglio contribuisce alla nostra salute non essere precisamente la santità dello stato, ma la sua convenienza coi disegni e le viste di Dio che ne lo ha destinato, e ci ha fatto in esso entrare. E mille si sono salvati nella religione, ma questo nella religione dovea perdersi; mille si sono perduti nel mondo, e quello dovea nel mondo salvarsi. O altitudo! O abisso della scienza di Dio! Ma ripigliamo. Che sarebbe dunque necessario ad un padre a fine che avesse il diritto di disporre della vocazione dei suoi figli? Nulla dirò di esagerato, o miei cari uditori, e voi sapete la professione che io fo di dire la verità quale la concepisco senza oltrepassarne i limiti mai. Che sarebbe dunque, ripeto, necessario ad un padre onde prescrivere a un figlio la vocazione che deve seguire? Sarebbe necessario che conoscesse le vie della salute di lui, ed entrasse nel secreto della sua predestinazione, che sapesse l'ordine delle grazie che gli sono preparate, e le tentazioni onde verrà assalito, e le occasioni di rovina nelle quali si troverà; necessario che penetrasse nel futuro per vedere gli avvenimenti che potranno cangiare le cose attuali, e che leggesse perfino nel cuore di questo figlio per iscoprirvi certe nascoste disposizioni che ancora non si manifestano al di fuori. Chè appunto sulla conoscenza di tutto questo è fondato il diritto di assegnare agli uomini le vocazioni; e quando Iddio chiama qualcuno, sì lo fa con la conoscenza di tutto questo. Ma dove è sulla terra il padre che abbia la più piccola di queste cognizioni? E non sarà dunque in un padre imperdonabile temerità volere nella sua famiglia farsi il padrone delle vocazioni e degli stati? Poichè non è questo o un attribuirsi la sapienza stessa di Dio, la qual cosa è un delitto; o intraprendere con la sapienza dell'uomo ciò che esige una superna e divina sapienza, il che non può altrimenti chiamarsi che follia? ».

## 2) Conoscibilità della vocazione e obbligo di seguirla.

### a) P. CHEMINAIS (36).

« Quid prodest generatim sentire, opus esse, ut salvemur, et salutem pro fine, ac norma status nostri accipiamus, atque eum sequamur, quem aptissimum esse consuevimus, ut eo perveniamus? Quid prodest inquam hoc sentire, si alioquin mens nostra sexcentis repleta praeiudiciis sententia hac non utitur, uti decet? Quis enim ex humanis mentibus avellere posset omnia erroris principia, quibus iudicia earum corrumpuntur? Et ubi quis semel sequatur quaedam placita, quae mundi sapientibus arrident, quomodonam uti potest consiliis, quae ipsi traduntur, et cognitionibus, quas adeptus est? Qui objecta nonnisi per organum male affectum intuetur, nunquid minori in periculo semet decipiendi versatur (quantumvis aliunde lumen illi suppetat), quam qui hoc carent auxilio? Quaerimus dicimus ipsi, quid velit Deus, et nobismet persuadere volumus, nos bona fide agere. Fortasse etiam aliquid peccamus, quia modicam adhibemus diligentiam, ut ad examen nostra praeiudicia vocemus; sed falsa persuasio, ac praeiudicium temere conceptum infinitorum errorum est causa. Ut igitur in re tanti negotii sapienter nosmet geramus; veritatis oracula sine praeiudicio considerata sunt, atque illi sine ulla exceptione est obtemperandum ».

### b) Auctor libri: *Specimen sermonum pro Quadragesima* (37).

« Ideo omnes fere mortales in via salutis, et vocatione Domini deerrant, quia cum agitur de vitae genere instituendo, nemo vult a Deo pendere, omnes arbitrium, libidinemque suam, audiunt suam cupiditatem, audiunt parentes suos: Deus unus neque auditur, neque consultitur.

Si nosse cupis, undenam proficiscatur tantum, amaritudinis, ac molestiae, quantum huic vitae immixtum est; si nosse cupis undenam fiat, quod tot mortales moerore tenebescant iis in conditionibus, quae illos secundum mundum beatos deberent efficere; haec profectu causa est, quia cum de vitae statu eligendo sermo est, quisque ingenium suum, quin Domini vocem audiat.

Non latet nihil in vita vel pro tempore, vel pro aeternitate majoris esse momenti, quam status electionem; Sapientiam divinam exercere debere absolutum imperium in humanam rationem, ut regat vocationem; ac in hac potissimum occasione Deum sibi suo jure vindicare potestatis, ac roboris superioritatem ad infringendos obices omnes, et evertenda fallacia consilia, quae prudentia carnis, et corrupta natura consiliis ipsius possunt opponere: Mea est prudentia, mea est fortitudo. Prov. 8. Attamen nil consulitur praeter politicas rationes, genus, familiarum officia, causas mere humanas ea in re, ubi Deus unus in consilium vocandus est ».

### c) Auctor actionum christianarum (38).

« Ut de nobismet, deque vocatione nostra rite disponeremus, utque bonam faceremus electionem, plurima nobis essent intelligenda, quae omnino ignoramus; pura, impenetrabilia aeternae praedestinationis secreta, diversa divinae providentiae consilia, abditas sapientiae plusquam humanae artes, praesentem futuramque proprii cordis dispo-

(36) Apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 400.

(37) *Pro feria IV post Passionis dominicam*, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 403.

(38) Apud HOUDRY, *op. cit.*, pp. 407-410.

sitionem. In nostra potestate gratiarum clavim haberemus opus esset, ut pro re nata iisdem uteremur, modo ad praevertenda pericula, modo ad resistendum tentationibus; istic ad figienda peccata, illic ad cohibendas cupiditates; quae omnia subsidia in nostra potestate non sunt.

Lapis aedificio rite inservire non potest, nisi manus architecti illum constituerit in loco, cui idoneus est. Quomodo fidei consonum videri potest, memet apte alicui applicare muneri, quin expectem me a Dei manu determinari? Divino huic architecto jus est de lapidibus suis; neque nostram proferre debemus libertatem, ne id efficiamus. Verum est nos liberos esse; verum simul etiam subditi sumus, et nisi qualitas haec illi praeponderet, nonne jure suo Deus nobis exprobare poterit: Si Pater ego sum, ubi est honor meus?

Tibimet principis aulam finge. Quaenam ministrorum varietas? Alii consilarii sunt, alii duces exercituum; illis mensae cura demandatur, his regiae domus. Hi regi a sanctoribus consiliis adsunt, illi provinciarum perfecti, alii juri dicundo, causisque cognoscendis praepositi; omnia vero a principe haec distribuuntur officia. Verum quid princeps hic diceret, si quilibet ad arbitrium locum sibi occupare vellet, ac injussu illius alii alios extrudere?... Quod si principes in regnis suis hanc exigunt submissionem, si privati etiam illam domi suae deposcunt, nunquid eam negliget Deus, qui consiliis suis caelestia ac terrena omnia moderatur? ».

#### d) Auctor Anonymus (39).

« Quicumque de vocatione sua disponere vult, cujuscumque ordinis, ac dignitatis sit, contra Deum insurgit, atque usurpator est, qui Domini sui jura sibi vindicari contendit; temerarius est, qui se illi immiscet rei, in qua prorsus rudis, et hospes est, et qui toties errabit, quoties aliquid facere aggredietur; cum enim Dei voluntatem cognoscere neglexerit, sese indignum praebuit, qui luminum Dei ductu regeretur ».

#### e) Auctor libri: *Specimen ethicorum in principis institutione* (40).

« In sublimi, an humili gradu stare, non interest magni, dummodo ille sit noster; humillimus quisque est optimus, quia ventis, atque tempestatibus minus patet. Ubi semel te in eo constituisti, nihil ultra faciendum est tibi, dummodo fideliter gradus illius munere perfungaris. Sed plerique mortales, ut iterum in ordinem redeant, atque in Dei viam revertantur, spiritu saltem redeant oportet in eum locum quem Deus ipsis inspiravit ».

#### f) DE RANCÉ (41).

« Cur putas, S. Bernardus interrogat, varios vitae hujus status vocationis nomine nuncupari? Cur vulgo dicitur, hic ad ecclesiam, ille ad forenses causas, hic ad mercaturae impedimenta, ille ad armorum strepitus vocatus est? Ut videlicet intelligamus, nobis statum eligendum non esse, nisi privatim Deum consuluerimus. Divina voluntas, ut ita dicam, primum esse debet motus nostri organum; solasque esse debet veluti omnium actionum nostrarum anima. Vult Deus nostri se se immiscere negotiis, electioni nostrae praesse; ne miremur. Hoc amoris ejusdem indicium est, atque bonitatis ejusdem argumentum. Quantum illi debemus ob curam, quam gerit nostri, et eorum, quae pertinent ad nos? Si gloriae sua zelotes est, non minus est nostrae utilitatis; neque enim praecipit, ut illum in statu nostri electione consulamus, quin simul velit eas nobis largiri gratias, quae necessariae sunt, ut munere nostro perfungamur ».

(39) Apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 410.

(41) Apud HOUDRY, *op. cit.*, pp. 410-411.

(40) Apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 405.

g) P. CARLO DE LA RUE (42).

« La più importante cosa nel mondo, è il fare con una grande prudenza la scelta della sua condizione. Supposto così questo gran principio bisogna dedurne, che acciocchè la scelta sia sicura e saviamente fatta, convien dimandar consiglio a Dio e seguire la sua volontà, poichè sovente nelle cose del mondo la prudenza umana, e la prudenza Cristiana non hanno gli stessi fini. La prudenza Cristiana rapporta sempre ogni cosa al sovrano bene, e mira sempre a quel fine ch'ella s'è proposto, *semper ad summum bonum et finem sibi proprium respicit*. Ora colui il quale non ha la mira al sommo bene ed al suo ultimo fine, dispregia Dio, *ille autem qui ad summum bonum et ad propositum finem non respicit, Deum despicit*: imperocchè è impossibile salvarsi senza rimirar le cose considerevoli quanto a Dio, dice il medesimo Autore.

E in quello appunto manca la maggior parte degli uomini; rassomigliano, dice S. Basilio, a que' vascelli lasciati in balia de' flutti e delli scogli. L'uomo in vero è un vascello, del quale i Piloti sono le virtù: ma del quale sono frequenti i naufragi, qualora Dio non conduce per salvarlo; imperocchè voi ben vedete, che a discernere questi due stati, bisognerebbe penetrare due abissi, i quali non sono spalancati se non agli occhi di Dio solo, cioè il cuore di Dio ed il cuore dell'uomo; il cuore dell'uomo non è penetrabile se non a Dio, ed il cuore di Dio è impenetrabile a tutti gli uomini: chi è, se non lo Spirito Santo, che possa dire, che conviene tener questa strada, *hac itur*; questo è il mio mestiere, questo è il mio stato, e questa è la scelta che debbo fare della mia condizione. Ciò è riserbato a Dio solo.

E malagevole sapere il disegno di Dio, e qual sia la sua vocazione; e con tutto ciò quanti vi sono nel mondo che risolvono, ed abbracciano partiti, che non avrebbero abbracciati, se avessero preso consiglio da Dio. Non si consultano per lo più che le disposizioni estrinseche; la maggior parte degli uomini non si prendono altro pensiero che di ottenere quella carica, di giungere a quel posto, senza punto badare ad esaminare se stessi, se potranno bene esercitarlo, e farne un buon uso. Si vuol ben sapere se saranno in pronto amici e intercessori in buon numero per poter aver adito alle dignità Ecclesiastiche, ma non si procura di sapere se si avrà costanza abbastanza per essere fedele a Dio in questo stato. Si vuol ben esaminare se facendo quel maritaggio ne risulterà quell'utilità temporale, ma non si studia per sapere, se si ha sufficiente vocazione per abbracciare il partito della unione coniugale. A dirlo in poche parole, negli affari del mondo, si cerca e si studia assai quel che dipende dagli uomini, ma non si usa alcuna diligenza per sapere la volontà di Dio ».

h) CARLO GOBINET (43).

« Se tutti gli stati non son buoni ad ognuno, è dunque necessario di sceglierlo con maturità, affine di non cadere in uno, che ci sia contrario. E se Iddio chiama ciascuno degli uomini a uno stato più particolarmente, che ad un altro, ne segue, che bisogna procedervi con somma circospezione per elegger quello, ch'è più conforme alla sua volontà, e per lo quale ci ha dato maggior capacità, e preparato maggiori aiuti ».

i) P. FRANCESCO NEPVEU (44).

« Non vi ha cosa più importante quanto l'entrare in qualunque stato di vita per via della vocazione di Dio; ma non vi è cosa più necessaria e più difficile quanto il conoscerla. Il nostro amor proprio, le nostre passioni, l'attacco eccessivo che abbiamo ai piaceri, agli onori; la compiacenza e il rispetto che abbiamo verso i nostri amici, la

(42) *Op. cit.*, pp. 110, 112.

(43) *Op. cit.*, p. 408.

(44) *Op. cit.*, pp. 241-242.



tenerezza, la gratitudine ed eziandio l'ubbidienza onde siamo debitori ai nostri parenti; gli impegni del mondo, certe convenienze inseparabili dalla nostra condizione e dal nostro nascimento; la passione che abbiamo per la nostra libertà; finalmente la natura stessa e la ragione, ma la natura corrotta, ma la ragione sedotta, paiono cospirare insieme per metterci un velo dinnanzi agli occhi, che sembra non potersi penetrare da tutti que' lumi, onde Iddio c'illumina per farci conoscere la sua volontà sul nostro stato. Ma come, o Signore, penetrereste voi questo velo, se quegli stessi che ne sono accecati, amano la loro cecità e paventano la luce, temendo ch'ella faccia lor conoscere la vostra volontà, di cui non vogliono ubbidire agli impulsi?

Per conoscere la volontà di Dio sul nostro stato, bisogna consigliarsi con noi medesimi, bisogna consultarci con Dio, bisogna domandar consiglio a coloro che ci stanno in sua vece. Bisogna consigliarci con noi medesimi, e col nostro proprio cuore; ma non col nostro cuore debole e contaminato, ma col nostro cuore che ascolta la ragione; col nostro cuore disimpegnato dalle sue fiacchezze e passioni, col nostro cuore tocco da un desiderio sincero di conoscere la volontà di Dio e di seguirla, attento e docile alla voce del Signore che sopra ciò sempre ci parla quando ascoltar lo vogliamo. Perchè Iddio principalmente deve esser da noi consultato affine di conoscere la sua volontà. Chi può meglio di Lui se vuole, farcela sapere? ma come non lo vorrà? S'ei obbliga a seguirla obbliga se stesso a farcela nota. Perchè, come potrei essere obbligato a seguire la volontà di Dio, se non mi concedesse per conoscerla i lumi? E impegnato a concedermeli, ma vuole che a lui li dimandi. Diciamo dunque, ma sovente, con S. Paolo, *Act.*, 9, 6: "Mio Dio, che volete che io faccia?". Con Samuele, *I Reg.*, 3, 10: "Parlate, o Signore, che ascolta il vostro servo". O finalmente con Davide, *Psal.*, 142, 8: "Fatemi conoscere, o Signore, la strada per cui volete che io cammini". Se gli domandiamo i suoi lumi con fervore e costanza, crediamo noi che sarà per negarceli, egli che giornalmente li comunica a tanti peccatori che vi resistono? Ci ha tanto sovente parlato allorchè non volevamo ascoltarlo; ed ora vorrà tacere; mentre con un desiderio sincero di conoscere e di seguire la sua volontà, stiamo attenti alla sua voce? Se lo facesse, non mancherebbe alla sua parola e alla sua provvidenza? ».

#### 1) MASSILLON (45).

« Di tutte le circostanze della vita, la scelta di uno stato è quella, in cui è più da temer l'errore, sia che la riguardiate: 1° Dal lato di Dio, di cui essa usurpa i diritti. Di fatto, dandoci la libertà, Dio non si è dilungato punto dai diritti che egli aveva sopra di noi: e tocca a lui solo a disporre di noi secondo i disegni che si è proposto creandoci. Ma quand'anche la sua sovranità non gli desse questo diritto sulla sua creatura, la sua sapienza dovrebbe stabilirlo il solo arbitro dei nostri destini; perchè Dio solo ci conosce; egli solo può giudicare de' diversi rapporti di vizio e di virtù, che le situazioni infinite in cui ci potrebbe porre, hanno colle qualità naturali dell'anima nostra; e per conseguenza noi non possiamo che traviare ingannati se usciamo dalle mani della sapienza di Dio, per eleggerci da noi medesimi uno stato, poichè non conosciamo abbastanza noi medesimi per decidere intorno a ciò che meglio ci convenga. 2° Se lo sbaglio nella scelta dello stato di vita è da temer cotanto, è principalmente dal lato de' soccorsi e delle grazie ond'esso ci priva. Siccome tutti gli stati hanno i loro pericoli e le loro particolari difficoltà, così è di necessità in tutti de' soccorsi propri a vincere cotali ostacoli e scansar sì fatti pericoli: ora, per partecipare a queste grazie bisogna che Dio medesimo vi ci abbia chiamati; altrimenti egli non può riguardarvi che quale un servo temerario che è fuor del suo dovere, e non ha diritto alcuno alla sua bontà! Ohimè, se tante anime periscono ogni dì anche favoreggiate nel loro stato da sì fatte grazie, se la fragilità dell'uomo non può sostenersi spesso nelle vie in cui la mano istessa di Dio lo guida, vorrà esso far minori cadute quando le camminerà solo? ».

(45) *Op. cit.*, p. 59.

Si meraviglia talvolta vedendo i costumi de' cristiani cotanto tralignati; ma non torna molto difficile lo scovirne la ragione: tutto è corrotto, perchè quasi nessuno è al posto in cui dovrebbe essere. Ecco donde origina la depravazione degli stati; dal difetto di vocazione; e da questo difetto di vocazione, quali irreparabili conseguenze ».

m) BOURDALOUE (46).

« La scelta dello stato, dice S. Bonaventura, può essere cattiva in tre maniere: o per se stessa, essendo lo stato contrario, o per lo meno pericolosissimo alla salute; o perchè quello che abbraccia lo stato è incapace di sostenerlo; o perchè quantunque sia onesto lo stato che si elegge, e chi lo elegge sia atto ad adempierne le funzioni non vi si entra tutta volta, se mi è lecito di così esprimersi, per la porta dell'onore, nè per vie diritte.

Ma non bastava questa generale disposizione della provvidenza, e ve ne voleva un'altra ancora più particolare: e volli dire che fra queste diverse condizioni era necessario che Dio giusta i suoi disegni e le sue viste di predestinazione divisasse a ciascuno degli uomini e gli stabilisse lo stato peculiare a cui lo chiamava. Or Dio lo ha fatto: sicchè non vi è uomo il quale non abbia la sua propria vocazione cui deve studiarsi di conoscere ed è indispensabilmente obbligato a seguire ».

### 3) Pericolo di dannazione in chi non segue la propria vocazione.

a) P. CHEMINAIS (47).

« Ubi semel perturbatus fuit ordo providentiae, vix fieri potest, ut salutem consequamur; et ratio est, quod nobismet auferimus quam plurimas gratias, quas adnectere placuerat Deo statui, quem nobis destinaverat; et quod eadem subsidia, quae nobis adhuc tribuit, plerumque sterilia fiunt, et effectui carent; quia non sumus in felicibus illis circumstantiis, in quibus gratia de obicibus omnibus triumphasset... Deus Dominus est, et a Domino imperia expectanda sunt, ut omnia e voto contingant. Nonne hoc ipsum facere consuevimus cum iis, qui pendent a nobis; qui cum eoque se emancipant, ut sibi ad arbitrium fortunam comparare velint, nonne illos in ipsorum desideria tradere consuevimus? Si voluisset ille, dicimus, sequi consilium meum, ego illi satis, superque consu- luissem; non deerat mihi voluntas, quae illi comperta non erat; per gradus eum ad hoc usque fastigium perduxissem, et dummodo mihi non fuisset, adversatus, jamjam se opibus, honoribusque auctum videret. Sed aliis assensus est, cum aliis necessitudinem junxit, sese ad arbitrium alio convertit; suum erit sibi prospicere. Si consilia mea secutus fuisset, omnem illius gloriam, et utilitatem duxissem meam; omnique eum negotio liberaissem. Quomodo vero huiusmodi periculis evasurus sit, ipsi spectabimus.

Heu! Fideles, fortuna nostra in manibus Dei est; sed quaenam fortuna, ut illam aliis, quam amantissimo huic patrono committere adeamus? Quis melius ipso novit viam, qua nobis in coelum eundum est? Quis aequiora, tutioraque nobis praebere potest consilia? Nonne praeclare nobiscum agitur, cum ipse dux noster esse dignetur? At si eum semel ducem detrectare audemus, ne expectemus amplius haec peculiaria subsidia ille non amplius nos regit, sed ipsi caecorum instar incedimus. Pro nobis generalis tantum est providentia, quae adhuc opem ferat; sunt adhuc insignis bonitatis reliquiae; verum tristes sunt, languidaeque reliquiae quae possunt quidem salvos nos facere, sed quae secundum omnem veritatis speciem nos salvos minime facient ».

(46) *Op. cit.*, vol. XIII, p. 38 e vol. XVI, p. 161.

(47) *Apud Houdry, op. cit.*, pp. 400-401.

b) Auctor libri: *Specimen sermonum pro Quadragesima* (48).

« Nulla in religione veritas est, quae maiorem nobis terrorem valeat immittere, quam veritas vocationis; etenim in manifesto pereundi versamur discrimine, cum eos ingredimur status, ad quos non vocamur; tandem enim illius officia adimplere non possumus sine particularibus gratiis, quas non largitur Deus illis, qui contra providentiae ipsius imperia statum aliquem ingressi sunt. Equidem scio non deesse in divinae misericordiae thesauris damni sarcindi rationes, et vocationis nostrae errorem lacrymis prosequentes illum corrigere nos possemus, ac reparare primorum annorum vitia, si extremis fervor augeatur. Quemadmodum enim non desunt, qui damnetur eo in statu, ad quem a Deo fuerant vocati, quod exemplo suo Judas ostendit; fieri potest, ut aliqui salventur, cum semel ex vocationis suae ordine egressi in illum redeunt per poenitentiam; sed prodigium est aequae rarum, ac admirabile ».

c) Ex sermone manuscripto (49).

« Dominus salvare vos voluit, conferens vobis gratias recessus, submissionis, silentii; vosmet sibi adungere voluerat efficiens, ut ab infantia jugum ipsius ferre consuesceretis; felicia studia, quibus vos ab ipsa nativitate donaverat, temperamentum mite, ac honestum, anima sublimis, et magna, spiritus facilis, ac naturalis, recta, et pavida conscientia, status hic, in quo vos nasci voluerat, procul a mundi tumultibus, et vanitatibus, haec ea sunt, quae jampridem vobis bona contulerat, ut salutis viam vobis sterneret faciliorem. Vos autem vitae statum illo inconsulto arripientes, eamque electionem facientes, cujus ille neque auctor, neque suasor extitit, quid fecistis? Heu! Thalami sanctitatis vobis erit occasio dissidii, atque divortii; hoc gratiae et benedictionis sacramentum vobis erit causa confusionis; filii vestri in vitae vestrae ratione flagitiorum suorum exemplar invenient: mundus, quo vos non vocaverat Deus, vos fallet, atque corrumperet; munus, quod proprio Marte elegistis, fiet vobis calix amarissimus; voluptates, quae maxime abhorrent a crimine, innocentiae vestrae erunt funestae ».

d) P. CARLO DE LA RUE (50).

« È vero che la grazia supplisce sovente a quello che non fa la natura: ma una volta che siamo deviatì dal buon sentiero sul bel principio del cammino, è purtroppo vero quello che dice S. Gregorio, che colui il quale ha avuti cattivi principi, molto difficilmente arriva ad un santo e felice fine. *Difficile est ut bono peragantur exitu, quae malo sunt inchoata principio*. Dacchè ci troviamo in uno stato differente da quello, nel quale Dio ci voleva, abbiamo un intero motivo di temere in quello la nostra perdizione; imperciocchè in quella condizione eziandio, alla quale ci ha chiamati il Cielo, dobbiamo tremare, e se Giuda si è perduto nell'Apostolato, che non dovrem temer noi in una professione, nella quale siamo entrati temerariamente ed alla cieca? Infatti le persone colle quali siamo necessariamente impegnati; i pericoli che ne circondano; le massime differenti alle quali si appigliano, sono tante occasioni della nostra perdizione ».

Non dobbiamo pertanto meravigliarci, se si vede in queste persone sì poco di buona fede; e se nel loro cuore v'è tanto sconcerto. La causa è manifesta, o Signori: si sono impegnate in quello stato senza la grazia di Dio, traviano dalla retta strada, perchè non hanno dimandato consiglio a Dio. E questo è che fa loro trovare la propria dannazione, dove pensano trovare la loro salute ».

(48) Apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 403.

(50) *Op. cit.*, pp. 110-112.

(49) Apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 406.

e) CARLO GOBINET (51).

« Tale elezione è un soggetto di cui la conoscenza è altrettanto più necessaria ai giovani, quanto che la di lei importanza è ignorata dalla maggior parte degl'uomini, e che i mancamenti, che vi si commettono, sono bene spesso irreparabili, o se pure qualche volta son risarciti, non è che con pena, e con incredibile difficoltà. Del resto tali mancamenti non sono giammai leggeri, nè di piccola conseguenza; poichè le sequele di essi si stendono a tutta la vita dell'uomo, e passano fino alla salute eterna, alla quale apportano ben sovente un'inevitabile ruina.

Con quali pene, e con quali travagli potrà egli procacciarsi la salute in uno stato, per lo quale non ha veruna disposizione, nè vi è chiamato da Dio? Il ritrovarsi privo di queste due cose l'indurrà a commetter un'infinità di peccati, che non avrebbe fatti in un altro stato. Il difetto della capacità gli fa trovar continua difficoltà per soddisfare ai doveri, e obbligazioni particolari del suo stato: e il difetto della vocazione gli fa perdere molte grazie, che gli sono necessarie per adempirla, e delle quali si rende indegno; poichè vi è temerariamente entrato, senza consultarsi con sua Divina Maestà, e senza domandarle la sua volontà ».

f) P. CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE (52).

Dalla citazione di questo autore si desume soltanto un argomento indiretto. Se infatti tanti si dannano perchè non adempiono gli obblighi del loro stato, questo si verificherà soprattutto di coloro che hanno fatto una cattiva scelta, essendo perciò più facilmente impari all'adempimento dei loro doveri.

« Il buon ordine del mondo dipende dal compire ogn'uno agli obblighi del proprio stato. Tutti i disordini nascono dalla negligenza, che si vede negli uomini in questo. Che bella cosa sarebbe il mondo, se ognuno compisse a quanto l'obbliga il proprio stato? Ma questo è quello, che più dogn'altra cosa si trascura sin dalle persone pie, e da queste talvolta più che dagli altri; onde non ce ne accusiamo tanpoco; *Dixisti peccata Caroli, non Caesaris*, disse già a Carlo V il di lui confessore. Più sono i dannati per questi mancamenti, che per tutti gli altri. La metà si dannano, perchè non compiscono a quanto devono, l'altra metà, perchè non han compito tutti quei riguardi, che dovevano avere, prevalendo in essi i riguardi particolari. Quindi è, che un ministro non deve aver alcun riguardo nè ai parenti, nè ad amici; mentre il ben pubblico deve prevalere al ben particolare. Gesù Cristo, il quale è venuto al mondo per istruirlo, e per salvarlo, non pensa più a sua madre, quando si tratta di fare il suo ufficio di Redentore; non considera più alcuno, se non in quanto si riferisce a questa qualità di Redentore. Quelli, che in questo cooperano con lui, sono suoi fratelli; quelli ai quali dà una nuova legge scritta col suo sangue, sono suoi figliuoli. Non ha più altra madre, se non quella, che si rende degna di questo carattere con una perfetta sommissione alla volontà di suo Padre.

Uno, che manca agli obblighi del suo stato, ancorchè per altro faccia assai, egli è una voce discorde nell'armonia del mondo. Quelli, i quali compiscono a tutte le altre obbligazioni, mancano sovente in queste; e quelli, che non mancano, le compiscono poco cristianamente; le compiscono per interessi, e per considerazioni umane; e questo è un non compirle.

Quando si fa elezione di uno stato di vita, non si ha la mira che ai vantaggi umani, che s'incontrano, e niente si bada alle obbligazioni. Non si manca giammai a

(51) *Op. cit.*, pp. 406-409.

(52) *Op. cit.*, pp. 23-24.

questi obblighi senza offesa del prossimo, e poichè Dio ha più a cuore i di lui interessi, che i suoi propri, quindi è, che riesce più pericoloso il mancarvi.

Parrà strano, che uno si faccia Religioso senza sapere l'impegno che prende; or che si dovrà dire di un secolare, il quale da vent'anni in qua si trova impegnato in un matrimonio, o in una carica, o in una professione, senza aver giammai ben ponderate le obbligazioni, che tali impegni portano seco?

Le omissioni in questo particolare si commettono molto facilmente; appena la persona se n'accorge, e per conseguenza rare volte succede, che si riparino. Questi sono peccati, che si fanno col far niente. Questo è un peccato, che non consiste in una cattiva azione, *e che alle volte porta seco una opera buona.*

Lasciando di fare il vostro dovere, voi dannate gli altri, e dannate voi stesso; gli altri, perchè non vi curate di tenerli nel lor dovere; voi stesso, perchè mancate all'obbligo vostro. I meno cattivi saran dannati per quello, che avevan fatto, i più cattivi, per quello, che avevan lasciato di fare ».

g) P. ANTONIO ARDIA (53).

« Questo è il pensiero che mi opprime: che da corrispondere, o no alla ispirazione, alla chiamata di Dio in tal occasione, che io non so qual è, e solo Dio lo sa, può dipendere o la mia salute eterna, o la mia eterna dannazione? O Cattolici! E chi v'è fra noi altri, che faccia molto conto di questi interni movimenti, di questi occulti impulsi, di queste segrete vocazioni, colle quali Dio al cor ci chiama, o a lasciare il vizio, o a seguire la virtù, o a far l'opera buona, o ad imprendere la mortificazione; quando non sappiamo da qual di questi impulsi disprezzati, da qual di queste chiamate non udite, dipende non meno che perdere la nostra eterna Beatitudine?

Ora è certo che da una occasione trascurata può seguire tutta la nostra dannazione eterna; non perchè passata questa occasione non ci sarà sempre ugualmente possibile il salvarci; che questo non si può dire; ma perchè dal disprezzare questa ispirazione seguirà nell'avvenire andar avendo maggior difficoltà per operar bene, e per andar lasciando il peccato: andar avendo meno forze per resistere agli appetiti, per risolverci davvero a cercar Dio, e per dirlo in una parola, ne seguirà che *gratiam inveniamus*, come dice l'Apostolo, *vel non inveniamus in auxilio opportuno*: che ritirando Dio quelli speciali aiuti, i quali nè ci deve per legge di Provvidenza, nè per legge di Redenzione, ancorchè mai non ci mancherà con gli aiuti sufficienti; ma indurita la nostra volontà, per nostra ingratitudine, ci neghi la Maestà Sua giustamente quell'aiuto efficace, che per la miglior occasione gli demeritarono le nostre colpe ».

h) P. PAOLO SEGNERI Junior (54).

« L'elezione dello stato è importantissima, perchè da quella dipende la buona, o la cattiva vita. Se dallo sbagliare l'elezione dello stato non ne avvenisse altro, fuorchè la scontentezza della vita, potrebbe passare; ma può venire anche la perdita della salute eterna. Dio aiuta con soccorsi straordinari chi ubbidisce, e sa quel che deve, ed è spirato da lui. Il contrario nell'altro caso.

Considerino per ultimo quelli, che già si trovano legati a qualche stato senza vera vocazione, giacchè più non possono tornare indietro, in che maniera almeno possano rimediare all'error fatto. Alcuni si possono angustiare per quanto s'è detto intorno al fallare nell'eleggere lo stato. Ma consoliamoci tutti. Se vogliamo, si può ciò nonostante divenire gran santo. La riuscita per tali persone sarà più difficile; ma non im-

(53) P. A. ARDIA, *Tromba catechistica*, Venezia, presso Nicolo Pezzana, 1752, pp. 103-106.

(54) *Op. cit.*, pp. 321-331.



possibile. Un Generale d'Armata, ove mira più esposto a pericolo l'esercito, o la piazza quivi più si fortifica. Far dunque più bene; e con far del bene impegnerete la Divina Provvidenza e Misericordia a somministrarvi maggiori lumi e aiuti. Insomma, siete in tempo da accostarvi con un regolato tenor di vivere a quella vita, che avreste menata nella vocazione da voi lasciata; e con ciò vi potete facilitare la conquista del Paradiso ».

i) P. PINAMONTI (55).

La citazione è presa dal libro *La vocazione vittoriosa*, in cui si dimostrano gli assalti fatti alla gioventù chiamata da Dio alla Religione, e l'arte di ributarli.

« Quinta ingiustizia. — La quinta ingiustizia di queste medesime prove, è l'infedeltà delle informazioni proposte a giovani, chiamati da Dio a servirlo. Dice un Padre al suo Figliuolo: che strana maliconia ti conturba il cervello? Non puoi salvarti nel secolo, senza abbandonarlo? Anzi che nel Mondo v'è occasione di maggior merito per le difficoltà, che s'incontrano a viver bene, e per la minor obbligazione, che hanno i mondani d'esser perfetti. E poi, se tutti si facessero Religiosi, non si spegnerebbero le famiglie? non finirebbe il mondo prima del tempo? Così s'abusano talora i padri della poca esperienza dei loro giovani, ingannandoli con ragioni apparenti; la prima delle quali persuade l'abbandonare la vocazione come lecito; la seconda lo persuade come vantaggioso; la terza lo comanda come necessario. Ma vediamo come tutte e tre si allontanano dal vero.

Si può salvar l'anima anche nel secolo. Questo non può negarsi; perchè, come da ogni parte della circonferenza, può andarsi al centro, così da tutti i luoghi, da tutte le professioni, da tutti gli stati, se si viva cristianamente può andarsi al cielo. Ma non è questo quel che si cerca; non si tratta se un giovane possa salvarsi senza lasciar la sua casa, e senza vestire l'abito santo tra i religiosi; ma si tratta se un giovane chiamato da Dio alla Religione, debbe voltare le spalle a Dio, che lo chiama, sotto il pretesto, che anche voltandogli le spalle si salverà. La salute è del Signore, dice il Profeta: "Domini est salus" (Pf., 3), e come dunque un padre se ne fa padrone, e la distribuisce a suo arbitrio? Potrà forse aver in sua mano il libro dell'eterna predestinazione, e scrivere in esso i nomi a suo beneplacito, e mutare le vie, per le quali il Signore ha stabilito di condurci alla vita, e in una parola correggere i disegni della Provvidenza come manchevoli? "Ordine suo non nostro, virtus Spiritus Sancti ministratur", dice S. Cipriano (lib. *de Singul. Cleric.*). Per tanto un padre, tenuto per legge di natura, e di grazia, a supplire la poca cognizione del suo figliuolo giovanetto, non può senza gran fallo disturbare la divina chiamata con questi sofismi, ma deve solamente investigare a quale stato siano dallo Spirito Santo eletti i suoi figliuoli, per indirizzarli per quella via, non per prescriverne loro un'altra affatto contraria. "Unumquemque sicut vocavit Deus; ita ambulet" (I Cor., 7). Questo è l'ordine venuto dal cielo per chi brama davvero di guadagnarselo. Importa forse poco alle piante la qualità del terreno, dove son poste, mentre quella, che in un luogo, era veleno nei suoi frutti, trapiantata in un altro diventa cibo? Mirate però, quanto può riuscir dannosa quell'imprudenza, per cui l'uomo si scelga lo stato a dispetto, dirò così, del divino volere, e quanto sia facile, che incontri il precipizio nel secolo, chiunque chiamato ad abbandonarlo vuole ostinatamente anteporlo alla Religione, come più sicuro: "Praecipitabit eum consilium suum" (Job., 18). Ma di questo paragone tra la religione ed il mondo, avremo a dire più lungamente tra poco. Intanto diremo qui, che quei che si mantengono buoni nel secolo, son come i fiori, che spuntano nell'invernata, non solamente più rari, che non sono quelli della

(55) Opera del P. GIOV. PIETRO PINAMONTI, Venezia, presso Nicolò Pezzana, 1725, p. 577-578.

primavera, ma tali ancora, che nella primavera spunterebbero più odoriferi, e più vivaci. Chi vive con perfezione nel secolo, dove ha tanti inciampi, quanto si può credere, che vivrebbe più perfettamente nello stato religioso, dove ha tanti aiuti? ».

l) P. FRANCESCO NEPVEU (56).

« Ma quello che fa vedere quanto sia importante l'entrare in uno stato mediante la vocazione di Dio, è il poter dire che ne dipende la nostra salute. La grazia della vocazione, è una grazia importante, una grazia crismica, una grazia universale che una infinità d'altre grazie racchiude. Mancando essa alla vocazione, vi mancheranno tutte le altre grazie. Se quell'uomo che vive sì santamente in una religione, fosse restato nel mondo, forse vi sarebbe vissuto da scellerato. Quante grazie per lo meno di protezione e di direzione racchiude il suo stato? Quanti mezzi somministra per la salute? da quanti pericoli lo allontana? Tutte queste grazie non erano congiunte a quello stato? se non vi fosse entrato, le avrebbe egli avute? Un altro per lo contrario si è allontanato dall'ordine della provvidenza; non è entrato nella religione alla quale Iddio lo chiamava: è uscito perciò dall'ordine di quella speciale provvidenza, di quella straordinaria bontà che gli destinava grazie forti, grazie straordinarie, colle quali avrebbe operata la sua salute, e con sicurezza e con facilità: è caduto nell'ordine d'una provvidenza generale, d'una provvidenza comune, che gli somministrerà grazie comuni, grazie ordinarie colle quali potrà salvarsi, ma o non si salverà, o si salverà con difficoltà.

Come l'uomo non merita la grazia che Iddio gli fa, chiamandolo ad uno stato in cui salvar si possa; così merita di essere punito, quando trascura questa grazia ».

m) MASSILLON (57).

« Terza ragione perchè è tanto da temer l'errore nella scelta di uno stato: non se ne possono riparare le conseguenze. Io non vi dico che non essendo nella via che deve menarvi alla salute, quanto più camminerete, e tanto più fuorvierete, e che tale difetto è l'una di quelle colpe, di cui non si sente quasi mai rimorso alcuno; ma sì vi dico: Voi siete entrati contro il volere di Dio in tali obblighi che non è più in vostra potestà di poter rompere e mutare; voi non siete non pertanto obbligati a far l'impossibile per salvarvi: ma da un altro lato vi salverete voi in uno stato, che non essendo il vostro, non potrebbe esser la via della vostra salute? »

Sì, e questa è una verità di fede, che qualunque possa essere la situazione della creatura, pur la sua sorte non è mai disperata sulla terra; chè non v'è stato, in cui la penitenza non sia possibile; e Dio non è per sì fatta guisa soggetto alla sua giustizia, che la sua misericordia non possa temperarne il rigore ».

n) BOURDALOUE (58).

« Imprimetevi in prima bene nell'animo questa gran massima non vi avere cosa dalla quale più la salute dipenda che dallo sceglier bene lo stato in cui si ha da vivere, perchè è certo che quasi tutti i peccati degli uomini vengono dagli impegni del loro stato. Quanti riprovati vede Iddio nell'inferno, i quali sarebbero al presente santi, se avessero abbracciato, per esempio lo stato religioso? E quanti santi sono nel cielo, che sarebbero eternamente riprovati se fossero vissuti nel mondo? Ecco quello che si chiama segreto della predestinazione dipendente in principal modo dalla scelta dello stato. Procurate dunque di ben intendere questa verità a fine di condurvi bene in un affare di tanta importanza. Nel vero che sarebbe mai di voi, se vi ingannaste, e prendeste

(56) *Op. cit.*, pp. 240-241.

(57) *Op. cit.*, vol. IV, p. 60.

(58) *Op. cit.*, vol. XXI, pp. 240-246.

una strada diversa da quella dove Dio vi ha preparato grazie per operar la vostra salute?

Ora la cosa più essenziale nella scelta di uno stato si è di non abbracciarlo mai senza vocazione, vale a dire senza esservi da Dio chiamati.

Di qui poi viene che pochissimi sono nel mondo che possono ragionevolmente credere di essere nello stato in cui Dio li vuole. Nè con questo voglio dirvi che i diversi stati onde è composto quello che chiamiamo il mondo non siano in generale della vocazione di Dio. Poichè egli li ha stabiliti, egli li ha divisi, egli colla sua infinita sapienza li ha disposti e ordinati: nè li ha altrimenti stabiliti, divisi, ordinati nel mondo come sono, per volere che rimangano vuoti e senza chi in quelli si metta. Di che bisogna necessariamente concludere avervi e in gran numero persone che ha fatto nascere per questi stati, e a questi stati ha chiamate. Laonde sarebbe grossolano errore pensare che il trovarsi impegnato nel mondo fosse un essere fuori delle strade del Signore: quasi Dio tutti gli stati del mondo riprovasse, e non se ne potesse abbracciare alcuno senza una legittima e santa vocazione. E il mondo, per l'operazione dello Spirito Santo e della sua grazia ha prodotto esso pure in tutti gli stati perfetti cristiani, e data al cielo una innumerevole moltitudine di beati. Ma posto anche tutto questo, non è men vera la proposizione che ho asserita e che ripeto, cioè avervi nel mondo pochissimi che possano ragionevolmente e prudentemente assicurarsi di essere nello stato al quale Dio li dimandava. Perciocchè onde avere questa ragionevole e prudente sicurezza, non mi basta in generale che non vi abbia nel mondo stato a cui non possa esser chiamato da Dio; ma è necessario ancora che io sappia in particolare, e quanto mi è possibile averne certezza, che Dio realmente nell'eterna sua predestinazione mi avesse designato il tale stato piuttosto che il tal altro. Or di questo io non posso essere istruito che o da una espressa rivelazione per parte di Dio, la quale certamente non hanno le persone di ch'io parlo, o per la cura che mi sia dato onde scoprire, per quanto mi era possibile, quello che da me voleva Iddio. Ma è evidente che le persone del mondo comunemente non si prendono per questo alcuna premura, e non usano alcun mezzo. Ne conseguita quindi che non hanno alcuna ragione di giudicare che lo stato in cui si trovano impegnati sia quello appunto che Dio realmente negli adorabili suoi decreti aveva loro assegnato. Perciocchè il volersi persuadere che Dio non ostante la loro negligenza li abbia condotti in un affare cotanto pericoloso; che senza essersi dati essi la più piccola briga di conoscere i suoi voleri, abbia ei medesimo voluti loro ispirarli; che non li abbia lasciati nella loro ignoranza, e abbandonati al loro accecamento, sarebbe questa una presunzione le mille volte condannata dalla parola di Dio medesimo e dai sacri oracoli della Scrittura. Nulla di sodo han quindi su cui possano fondare la loro fiducia; anzi soggiungo che hanno al contrario tutta ragion di temere l'avveramento delle minacce del Signore, il quale si apertamente e si spesso ci ha avvisati che confonderebbe la falsa sapienza del mondo, e lo lascerebbe in balia delle ingannevoli sue vedute, e del suo reprobato senso.

Non è cosa indifferente nè di una lieve importanza il mancare alla vocazione di Dio, quand'egli chiama allo stato religioso. Abbiamo su questo nello stesso Evangelio un esempio che solo basterà per farci intendere a che si espone chiunque chiude gli orecchi alla voce del Signore, e resiste all'invito della sua grazia. Esaminiamone tutte le circostanze, e ci sarà agevole comprendere a che possa finalmente condurre una infedeltà sopra un punto così essenziale siccome è questo, e quali ne sono le tristi conseguenze ».

E cita a questo punto l'esempio del giovane del Vangelo, e così commenta:

« Or di qui che conseguita, e che se ne deve concludere, se non che quel giovane abbandonava le vie della perfezione che gli erano aperte, senza abbandonare nullameno le vie della salute, perchè osservava i precetti; e per esser salvo basta averli osservati? Ma il Figliuolo di Dio conclude ben altrimenti; giacchè volgendosi verso i

suoi discepoli: "In verità vi dico, esclamò, difficilmente un ricco entrerà nel regno de' cieli". Qual conclusione! Quantunque riguardasse tutti in generale i ricchi, aveva però una relazione particolare a quel giovane che possedeva grande dovizie, e che per amore delle ricchezze temporali aveva solamente ricusato di tendere ad una più alta perfezione che non è la semplice pratica dei comandamenti. Di che pareva che il Salvatore del mondo non dovesse trarre altra conseguenza che questa: "Difficilmente un ricco arriverà alla perfezione del mio Vangelo". Nondimeno non si restringe a questo; ma dichiara espressamente che quel ricco del quale si trattava avrebbe molta difficoltà a salvarsi, e vi era molto da temere non si salvasse: e perchè? perchè se la perfezione che gli era stata proposta non era per gli altri che un consiglio, era per lui divenuta siccome un obbligo, per la grazia speciale che a quella lo chiamava, e ch'egli rendeva inutile colla sua resistenza » (59).

o) P. CROISET (60).

« Mirum! furenti animo mundi status arripitur quin sciamus, utrum a Deo vocemur, atque in admirabili securitate vivitur, quasi nihil saluti nostrae metuendum esset. Fatemur arduum esse ibi sanctos fieri, nihilque agimus; at efficiamur. Perdifficile est, dicimus, in mundo salvari; at nonne magis adhuc mirum esset, si quis ibi salutem suam operaretur vitam adeo parum christianam ducens? Statui acceptus referendus non est eorum, qui pereunt, numerus. Conditio mundanorum nunquam fuit obex saluti eorum, qui ad illam vocati fuerunt... Dominus consulendus est, antequam illuc ingrediaris.

Modicam sane salutis suae rationem habere, Deumque ipsum haud magno in discrimine ponere dicendi sunt mortales in status electione, quandoquidem illum consulere negligunt.

Verum non est ad id, ut salvemur, opus esse necessario, ut perfecti simus; illud vero certum est, secundum filii Dei verbum, unicuique ad status sui perfectionem esse contendendum, atque eas ingrediendas vias, per quas eam assequi valeamus. Non omnes perfectissimum statum amplecti jubemur, sed inevitabilis nos urget necessitas summa cura, ac studio nosmet perficiendi eo in statu, in quo nos providentia constituit ».

p) P. ENGELGRAVE (61).

« Quod si vocantem, si invitantem, non Bernardum modo, sed ipsum Redemptorem suum audire negligunt, obedire differunt, aut contemnunt, reprobis computandos, ac Divinam Nemesim eis intentam, sibi merito reformident, quod praeclare exaggerat S. Joannes Climacus: si vocante nos terreno et mortali rege, et in suum obsequium nos militare jubente, nil moraremur, neque occasiones quaereremus; sed omnibus dimissis, illi summe alacritate pareremus: attendamus nobis ipsis, caveamusque diligenter, ne forte regi regum, et Domino dominantium, et Deo deorum, nos vocante ad coelum hunc ordinem, propter nostram desidiam, et negligentiam obtemperare recusemus, et postmodum ante tribunal illud horrendum inexcusabiles inveniamur ».

(59) *Op. cit.*, vol. XXIX, pp. 346-348.

(60) *Spirituales considerationes*, tom. II, apud HOUDRY, *op. cit.*, p. 408.

(61) P. HENRICUS ENGELGRAVE S. J., *Lux evangelica*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Hermanni Demen, 1690, pars. II, p. 271.

## VII — CONCLUSIONE

Cercheremo di riassumere qui in breve le lunghe citazioni riportate nel corpo dell'articolo, ponendole in ordine sistematico e mettendo accanto a ciascun argomento di una certa importanza il nome dei sostenitori.

1) Esiste per ogni uomo una vocazione divina a un determinato stato (Houdry - Cheminais - Nepveu - Valois - Gobinet - Chamillard - De Rancé - Bourdaloue - Richard - Lohner - Perazzo).

2) È facile conoscere detta vocazione, a chi ha buona volontà e prende i mezzi proporzionati (Nepveu - Lohner - Richard - Valois - Piazzì).

3) È difficile indovinare la vocazione per chi è condotto da spirito mondano (Houdry - Cheminais - Nepveu - Richard).

4) È doveroso ricercare detta vocazione, adoperando i mezzi consigliati dai maestri di spirito (Chamillard - Croiset - De Rancé - Lohner).

5) Tutti gli stati per sè sono buoni e vengono da Dio, ma non sono adatti per tutti (Houdry - Cheminais - Lohner).

6) Non si può entrare in uno stato senza vocazione, e ciò perchè si violerebbe il dominio supremo di Dio (Houdry - Cheminais - Richard).

7) Tutta l'umanità può essere paragonata ad una famiglia, ad un regno, ad un esercito. Appartiene al capo stabilire le diverse mansioni (Houdry - Cheminais - Nepveu - Lohner).

8) La scelta dello stato è la cosa più importante che possa fare l'uomo sulla terra (Houdry - Nepveu - Gobinet - Lohner).

9) La grazia della vocazione è la grazia decisiva, da cui dipende in gran parte la salute eterna (Houdry - Gobinet - Bourdaloue - Ardia - Lohner).

10) La grazia della vocazione è una grazia universale, da cui dipendono tante altre (Houdry - Cheminais - Richard).

11) Chi non segue la propria vocazione facilmente si dannà (Houdry - Gobinet - Lohner - Ardia - Bourdaloue - De Sancta Martha - Cheminais - De Rancé - Massillon - Richard - De la Font - Habert).

12) Una buona elezione è causa della felicità temporale ed eterna (Houdry - Lohner).

13) Per fare una buona elezione è necessaria la santità della vita, l'elemosina, le buone opere, e la preghiera (Houdry - Segneri - Lohner).

14) Si deve eleggere in vista della eternità e pensando alla morte (Houdry - Rapin - Chamillard).

15) Si deve chiedere il parere del direttore spirituale (Houdry - Segneri - Chamillard - Lohner).

16) La scelta dello stato deve essere fatta con prudenza e riflessione (Houdry - De la Rue).

17) Non deve essere fatta con precipitazione, ma una volta trovata deve essere eseguita prontamente (Houdry - Cheminais).



18) Deve essere libera e non coatta. Nessuno ha il diritto di imporre ad altri una vocazione (Houdry - Cheminais - Bourdaloue - Pinamonti - Croiset).

19) La scelta dello stato è tra le circostanze della vita quella in cui è più da temersi l'errore (Houdry - Massillon - Gobinet).

20) Di fatto l'errore nella scelta dello stato è frequentissimo (Houdry - Massillon - Cheminais - De la Rue - Nepveu - Flechier - Gobinet - De Santa Martha - Bourdaloue).

21) Questa elezione deve essere fatta non solo tenendo conto della natura ma soprattutto della grazia (Houdry - Massillon).

22) L'errore nella elezione dello stato è molte volte umanamente irreparabile (Houdry - Cheminais).

23) Lo stato più sublime secondo il mondo è il più pericoloso (Houdry - Surin).

24) Prima dell'elezione bisogna osservare: *a*) i doveri dello stato che si vuole abbracciare; *b*) le forze di cui disponiamo; *c*) i pericoli che in detto stato si trovano per la nostra salvezza (S. Bernardus - Houdry - Chamillard - Lohner).

25) Un'elezione sbagliata può essere riparata soprannaturalmente, approfittando accuratamente e col massimo impegno delle grazie annesse allo stato intrapreso; ma ciò si realizza molto di rado (Houdry - Aurelianensis).

26) Se lo stato eletto è pericoloso ed è possibile lasciarlo, lo si deve fare al più presto, come si fuggirebbe da una casa in cui sia scoppiato un incendio (Houdry - De Sancta Martha).

27) Le conseguenze di un'elezione sbagliata sono: *a*) la tristezza; *b*) un più gran numero di peccati; *c*) il pericolo della salvezza (Houdry - Gobinet).

28) La prudenza umana ha troppo pochi lumi per poter creare essa le vocazioni, e Dio perciò dopo averci creato non poteva lasciare la scelta dello stato in nostra completa balia (Houdry).

29) La vocazione, *ex parte Dei*, consiste nelle illustrazioni dell'intelletto e nelle inclinazioni della volontà, che egli mette in ciascun uomo, affinché questi faccia fruttificare i talenti di natura e di grazia che ha ricevuto (Houdry - Lohner).

30) La vocazione, *ex parte hominis*, è il riconoscimento di questi talenti e di queste mozioni divine (Houdry - Lohner).

31) Ogni stato viene da Dio, e in ogni stato vi sono le grazie sufficienti per la salvezza eterna (Houdry - De la Colombière - Abbas du Jarry).

32) La diversità degli stati e la loro disuguaglianza dipendono dalla Provvidenza divina (Houdry).

33) Appartiene alla Provvidenza far sì che non manchino mai i cultori di qualunque stato, per quanto vile esso sia, e ciò senza che sia necessario forzare gli uomini ad abbracciarlo (Houdry).

34) Dio stabili a ciascuno uno stato, in cui si doveva realizzare l'opera della predestinazione, ma lasciò liberi gli uomini di seguirlo per lasciare loro il merito della scelta (Houdry).

35) Siccome però non sappiamo quale sia questo stato, non sarà mai troppa la diligenza usata per scoprirlo (Houdry - De Rancé).

36) La scelta deve essere fatta non guardando lo stato in sè, *ma quoad nos* (Houdry - Croiset).

37) È vero che in tutti gli stati ci si può salvare, *quoad possibilitatem*, ma non tutti gli stati sono adatti per tutti, ed ottengono perciò tale risultato (Houdry - De Sancta Martha).

38) La nostra predestinazione, che consiste in una catena di grazie, dipende quasi totalmente dalla scelta dello stato (Houdry - Pinamonti).

39) Tra la grazia del Battesimo e quella di una buona morte, la grazia della scelta dello stato è come il vincolo che le unisce, è come la chiave dell'arco, dalla quale l'arco stesso è sostenuto (Houdry).

40) Dio dà grazie proporzionate per i singoli stati, ma le dà sovrabbondanti solo a quelli che egli ha chiamato (Houdry).

41) Dio, pur avendo creato l'uomo libero, non l'ha creato indipendente da lui (S. Giovanni Crisostomo - Houdry).

42) Dio, pur potendo imporci un determinato stato, ha voluto trattarci da Padre e darci in proposito i suoi lumi e i suoi consigli, affinché potessimo dimostrare meglio la nostra generosità e sottomissione (Houdry).

43) Tutte le cose create sono concatenate tra loro sia nell'ordine della natura che in quello della grazia, e noi dobbiamo rispettare questo ordine. Ma essendoci per la più gran parte ignote, niente dobbiamo decidere senza il beneplacito di Dio (Houdry - Cheminai).

44) Dio, a riguardo degli uomini, ha una volontà prima e antecedente, e una volontà seconda o conseguente, nella quale dà ancora le grazie necessarie, quantunque non colla stessa generosità (Houdry - Habert - Tournely - Vasquez - Perazzo).

45) Generalmente parlando il pensiero di cambiar stato deve essere riguardato come una tentazione (Houdry - Cheminai).

46) Se si desidera fare una buona scelta, non bisogna escludere *a priori* nessuno stato, ma tutti debbono essere considerati (Cheminai).

47) Non si debbono adottare come criteri di scelta i pregiudizi e i principi mondani (Cheminai - Dozenne).

48) Quando uno non segue i nostri consigli, generalmente lo si abbandona. Così fa Dio (Cheminai - De la Rue - Nepveu).

49) Nessuno conosce meglio di Dio ciò che giova di più per la nostra salvezza, niente quindi dobbiamo fare senza il suo consiglio (Cheminai - Massillon).

50) Dio ha una provvidenza generale e una speciale. Chi fa di propria testa sfugge alla provvidenza speciale e ne subirà le conseguenze (Cheminai).

51) *Omnis motus nostri centrum vocatio* (Sant'Agostino - De la Rue).

52) La vita è un teatro, spetta al capo distribuire le parti (De la Rue - Lohner).

53) Dio ha creato un ordine che dà la bellezza al mondo. L'uomo non è che il realizzatore di quest'ordine (Sant'Agostino - De la Rue).

54) Tutto è facile per chi ha seguito la volontà di Dio nella scelta dello stato, tutto è difficile per chi ha agito di sua testa (Massillon - Richard - De Rancé).

55) Non basta che la nostra vocazione venga da Dio, ma bisogna anche adempiere gli obblighi dello stato eletto, altrimenti ci si dannava come Giuda (De la Rue - Croiset - De la Colombière - Abbas du Jarry).

56) Chi sbaglia la sua vocazione è come un osso fuori di posto nel corpo umano (Nepveu).

51) Gli stati di questa vita sono altrettante vie che ci devono condurre alla mèta. Ma Dio ha stabilito a ciascuno la via da percorrere (Valois).

58) Dio non dà le grazie a chi entra in uno stato, non chiamato da Lui (De la Font - Gobinet).

59) Chi sbaglia la strada, più si avvanza e più si allontana dalla mèta (De la Font).

60) Esistono solo due ordini: quello della Provvidenza e quello della giustizia. Chi sbaglia la vocazione precipita dall'uno nell'altro (De la Font).

61) La Chiesa è il Corpo Mistico di Cristo. Non può essere lasciato all'arbitrio di ciascuno la costruzione di questo corpo, e il compito che in detto Corpo deve svolgere (Lohner).

62) Esiste una vocazione d'intelletto e una di volontà, e ognuna di queste due ha i suoi segni particolari (Lohner).

63) Chi deve fare un viaggio per mare sceglie la nave più sicura. Così per la vocazione (Lohner).

64) Come la colpa di coloro che abbandonano la vita religiosa intrapresa è molto grande, così la colpa di coloro che non seguono la vocazione conosciuta è simile e si avvicina di molto alla precedente (Lohner - Contenson).

65) Ogni ispirazione di vita religiosa, scelta con purità d'intenzione, viene solo da Dio (S. Tommaso - Lohner).

Abbiamo voluto esporre tutte queste ragioni, senza valutazioni da parte nostra. Ci pare però che esse confortino la tesi che ci siamo assunti fin dal principio, e cioè che ben difficilmente in altro secolo si è fatto una tale analisi della vocazione, qualunque sia il valore intrinseco degli argomenti. Ci pare pure di aver dimostrato che Sant'Alfonso, svolgendo la sua tesi ben nota sulla vocazione, non fu altro che l'eco della tradizione del secolo antecedente.

E questo per ora ci basta.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

## OBBLIGATORIETÀ DELLA VOCAZIONE

### SECONDO S. ALFONSO

Mons. Carlo Gay, parlando della sublimità della grazia della vocazione, dice: « Ogni grazia procede dal cuore di Dio, ed anche la più piccola riveste un valore sconfinato. Però quella della vocazione sgorga certissimamente dalla regione più santa e più amante di questo cuore. È un dono squisito nel quale sembra che tutte le perfezioni divine si siano prodigate, e nel quale l'amore infinito si posa con più gioia... È in ginocchio, con la fronte nella polvere, col cuore traboccante di amore e di sollecitudine che bisognerebbe ricevere la prima significazione di una volontà così benefica » (1).

S. Alfonso comprese con la stessa profondità l'abisso di grandezza che si racchiude in una simile grazia, perciò s'immagina l'anima privilegiata che, traboccante di gratitudine, così prega il Signore: « Mio Dio e chi mai può ringraziarvi abbastanza d'avermi voi chiamato con tanto amore alla vostra famiglia?... Spero, Signor mio, in cielo di ringraziarvene meglio in eterno, ed in eterno cantare ivi le misericordie che m'avete usate » (2).

Se la vocazione è dalla parte di Dio opera ineffabile d'amore, deve anche essere dalla parte dell'uomo opera di amore e di generosità, nella corrispondenza. Si tratta di amore e di generosità e di nient'altro. L'uomo della Nuova Legge è diventato colla Redenzione di Cristo un amico (3), un familiare (4), un figlio ed un erede di Dio (5). Ora il figlio ama suo padre e la sua mamma quanto può e sente necessità di amarli molto; mai dirà loro: voglio amarvi, ma solo fino a un certo punto perchè non sono obbligato a fare di più. Questa espressione sarebbe molto ingiuriosa al cuore dei geni-

(1) MONS. CARLO GAY, *Della vita e delle virtù cristiane*, vol. I, « Dello stato religioso », S. Pier d'Arena, Libreria Salesiana, 1887, p. 83.

(2) S. ALFONSO, *Opuscoli sulla vocazione*

religiosa: *Offerta e preghiera*, Alba, 1943, p. 186.

(3) *Giov.*, 15-14 ss.

(4) *Efes.*, 2-19 ss.

(5) *Gal.*, 4-7.

tori, poichè non ci deve essere misura nella corrispondenza quando tale misura non c'è nella donazione.

Vista la questione sotto questo prisma, come appare strano opporre al finissimo e dolcissimo invito della grazia della vocazione la domanda: « Ma sono proprio obbligato? ».

Parlare di obbligatorietà in un affare simile non era senza dubbio nello spirito del Dottore Zelantissimo, ma edotto dall'esperienza, ha trattato qua e là, con insistenza, l'argomento, nell'intento di fare evitare non solo la stoltezza della domanda: « Sono obbligato? », ma specialmente l'ingratitude di una risposta negativa (6).

Prima d'introdurci nell'argomento della presente questione abbiamo creduto bene presentare sotto uno sguardo complessivo tutto quanto il panorama del problema dell'obbligatorietà della vocazione, come si presenta ai nostri giorni, affinché, a suo tempo, possiamo determinare la posizione in cui si trova Sant'Alfonso e così precisare il suo contributo per la soluzione del capitolo più importante in materia di vocazione.

## STATO ATTUALE DELLA VOCAZIONE

Se la vocazione costituisce ancora un problema scottante pieno di attualità ed i pensatori impegnatisi non riescono a trovare la soluzione desiderata, bisogna riconoscere che la pietra d'inciampo è stata la questione sull'obbligatorietà della corrispondenza (7).

### Punti della discussione comunemente accettati:

1 — *La vocazione religiosa considerata unicamente in se stessa non è obbligatoria.* La vocazione così concepita è sinonimo d'invito e di consiglio e prescinde dalle circostanze che possono accompagnarla; è una concezione teoretica che in pratica non esiste (sostanza senza accidenti), nè può esistere.

(6) È principalmente nelle lettere e nei suoi discorsi familiari ai soci della Congregazione che ci rivela questo suo specifico intento. Cfr. Opuscoli sulla vocazione religiosa, *passim*.

(7) Invero, è questo il punto verso cui convergono i più recenti studi: P. GEREMIA C. P., *La scelta della vocazione*, Milano, « Vita e Pensiero », 1946; VALENTINO PANZARASA S. D. B., *Libertà nella scelta della vocazione*, in « Salesianum », 1947, pp. 81-102; P. ZOFFOLI C. R., *L'obbligo di corri-*

*spondere alla vocazione*, in « Vita Cristiana », luglio-ottobre 1949, pp. 361-401; *A quanti negano l'obbligo di corrispondere alla vocazione*, in « Vita Cristiana », marzo-aprile 1950, pp. 169-183; GINO CORALLO S. D. B., *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, Biblioteca del « Salesianum » (S.E.I.), 1949, p. 51; FR. A. MOTTE O. P., *Sur la vocation religieuse*, in « La vie spirituelle » (Supplément), 15 mai 1950, pp. 232-240.



2 — *Considerata in concreto, vi possono essere delle circostanze che rendono la vocazione certamente obbligatoria.* Vermeersch, per esempio, afferma che alcuni infatti sono obbligati alla corrispondenza: « Per accidens, sunt qui obligatione tenentur ingrediendi religionem » (8), in conseguenza di un voto, di una legge divina, o della persuasione giusta di non poter salvarsi altrimenti (9). In questi casi l'incorrispondenza può anche arrivare alla malizia del peccato mortale, com'è ovvio.

### **Campo aperto alla discussione:**

Le posizioni dei contendenti sono principalmente due:

1 — *La vocazione divina anche in concreto lascia intieramente libera la coscienza del chiamato;* l'incorrispondenza non porta con sé nessun danno morale: la vocazione non obbliga affatto.

2 — *In vista delle circostanze che necessariamente accompagnano l'appello divino, la vocazione obbliga sempre.*

Nella prima sentenza l'uomo è maestro della sua scelta. Ci sia o no la grazia, lui può scegliersi lo stato che più gli piace. Ordinariamente si raccomanda di seguire l'ispirazione di Dio, però chi non la segue non fa nessun peccato: « Summopere commendandum est ut neutra negligatur vocatio, quae animae fons est tot bonorum... Quamvis enim nulla imponatur obligatio presse sumpta » (10). Al massimo ci sarebbe una mancanza di generosità (11). Non si esclude che ci siano delle circostanze che possano viziare il rifiuto, si ritiene nonostante che questo rifiuto per sé non importa ordinariamente alcuna colpa (12).

In questa sentenza ci sono delle varianti negli autori: alcuni ammettono un'imperfezione non peccaminosa, altri dicono che c'è l'obbligo della corrispondenza, ma senza la sanzione di peccato (13). Il P. Geremia tiene una posizione strana: lui concede facilmente che ci sia una imperfezione ed anche qualche peccato veniale: « Non intendiamo affermare che la incorrispondenza alla voce invitante di Dio sia un atto scevro d'ogni imperfezione. Ammettiamo facilmente, con autorevoli teologi, che tale incorrispondenza porti in sé una imperfezione negativa o positiva, ovvero, *per accidens*, come dicono, un qualche peccato veniale » (14); però in tutto il suo libro si sforza di dimostrare che non c'è nessun peccato e perciò nessun obbligo di corrispondenza: « Se la scelta dello stato meno perfetto implicasse la

(8) A. VERMEERSCH, *De religiosis institutis et personis*, t. II, supplem. III, art. IV, Romae, 1904, p. 44.

(9) *Ibidem*.

(10) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, p. 47.

(11) BROUILLARD, *La vocation religieuse*, in « Revue des Comm. Religieuses », 1928, p. 135.

(12) BROUILLARD, *l. cit.*

(13) Cfr. « Rivista di vita spirituale », anno IV, n. 1, 1950, pp. 105-106.

(14) P. GEREMIA, *La scelta della vocazione*, Milano, « Vita e Pensiero », 1946, cap. I, p. 8.

*minima colpa*, S. Paolo non la direbbe davvero buona! E se non implica la *minima colpa*, certamente Iddio non la punisce... » (15).

La seconda sentenza sostiene che l'incorrispondenza alla vocazione moralmente certa non può essere scusata da peccato. Le circostanze che generalmente vengono presentate e danno la malizia all'incorrispondenza sono: mancanza di carità verso se stesso, attaccamento ai beni della terra, mancanza di stima per quelli del cielo, disprezzo dei consigli, della grazia, o della perfezione, ingratitudine, accidia, leggerezza, ecc.

I sostenitori di questa sentenza possono distinguersi in tre correnti ossia:

- 1) la corrente di quelli che affermano essere l'incorrispondenza soltanto peccato veniale;
- 2) la corrente di quelli che ammettono anche il peccato mortale;
- 3) la corrente di coloro che propongono, come conseguenze dell'incorrispondenza, la privazione delle grazie di Dio e il pericolo di dannazione eterna.

Generalmente quasi tutti quelli che accusano l'infedele alla vocazione di peccato mortale e non pochi di quanti lo accusano di peccato veniale sostengono anche la terza opinione.

Attualmente la lotta si sta scatenando ancora sul fronte della fase iniziale, cioè, si cerca di sapere se la vocazione obbliga o no, se c'è o no peccato nell'incorrispondenza.

Una mancanza piuttosto grave da noi osservata nel corso delle discussioni è la sovrana indipendenza dei contendenti dalla dottrina della tradizione. Ciascuno la fa come la pensa quasi che la storia dovesse cominciare proprio adesso e non ci fosse una verità oggettiva che sovrasta le concezioni di carattere personale e partitativo.

Il risultato è alla vista di tutti: oggi esce un articolo in una rivista che pretende di dimostrare determinati punti, domani esce un altro articolo, magari sulla stessa rivista, in cui si sostiene proprio il contrario. E ciò su problemi che, quantunque oggi sembrino nuovi, in realtà sono vecchi, nella soluzione dei quali si son fatti passi che portano già molto avanti. Vogliamo dire con tutto ciò che bisogna studiare più e più oggettivamente i Padri, i teologi della Scolastica e anche quelli dei secoli XVII e XVIII che costituiscono il periodo aureo della teologia della vocazione (16).

Non è fuori della verità il dire che non manca qua e là qualche riferimento a qualche teologo, però questi riferimenti vengono fatti in tale maniera che sarebbe molto meglio fossero stati omessi, giacchè sovente

(15) P. GEREMIA, *op. cit.*, cap. II, p. 14 (sottolineato da noi); cfr. anche cap. III e IV.

(16) Vorremmo vedere un solo tratto dei teologi della Scolastica in cui si negasse l'obbligatorietà della vocazione o del *propositum*, come allora si usava dire. Sentiamo il principe dei teologi, S. Tommaso: « Si

igitur voci Conditoris exterius prolatae statim oboediendum esset, ut dicunt, multo magis interiori locutioni qua Spiritus Sanctus mentem immutat *resistere nullus debet, sed absque dubitatione oboedire* ». *Contra retrahentes...*, cap. IX. S. Tommaso parla precisamente della grazia della vocazione religiosa.

l'interpretazione del pensiero non è retta a cagione del partitarismo che guida gli spiriti. A conferma di queste nostre asserzioni presentiamo due citazioni: il P. Zoffoli, nel suo articolo sull'obbligatorietà della vocazione, scrisse: « Lascio ad altri l'esagerazione del pericolo prossimo di dannarsi a cui uno ordinariamente si espone non corrispondendo alla vocazione » (17), e senza la preoccupazione di provare se si tratta veramente di esagerazione o di una dottrina sicura e soda, passa avanti... ».

D. Corallo, dopo di aver fatto giustissime osservazioni alla dottrina del P. Geremia sull'interpretazione del pensiero di alcuni teologi circa le conseguenze dell'incorrispondenza alla vocazione, conclude: « E in questo caso non troviamo argomenti per asserire che chi abbandona la vocazione " si troverà per tutta la vita fuori strada in condizioni non volute da Dio, il quale perciò gli negherà le sue benedizioni e le grazie efficaci per conseguire la salvezza ", *ma diciamo* (ed è ben diverso) che si è fuori di uno stato in cui perseverando la salvezza era certa e *si rientra perciò nella Provvidenza comune degli altri. In tal senso non sarebbe difficile citare molte autorità, a cominciare da S. Alfonso* » (18).

Fare una simile asserzione è tradire nella sostanza il pensiero teologico del grande moralista. Siamo certi che citazioni a confermare una simile dottrina non si trovano in S. Alfonso pel quale ogni individuo ha la sua provvidenza, o meglio, ogni individuo fa un soggetto a parte della stessa Provvidenza divina.

Nel presente capitolo ci sforzeremo di esaminare il pensiero di S. Alfonso sulla obbligatorietà della corrispondenza alla grazia della vocazione e così presentare la sua risposta alle questioni che oggi preoccupano principalmente gli studiosi della materia. Faremo perciò innanzitutto una esposizione positiva della dottrina, seguita poi da una esposizione analitico-critica della dottrina stessa.

## ESPOSIZIONE POSITIVA DELLA DOTTRINA (19)

All'incominciare la trattazione, fatta sotto il numero 78 del libro quarto della *Morale*, S. Alfonso si rivolge questa domanda: Fa peccato e in che ma-

(17) P. ZOFFOLI, *L'obbligo di corrispondere alla vocazione*, « Vita Cristiana », luglio-ottobre 1949.

(18) D. G. CORALLO, *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, Torino, 1949, p. 42.

(19) S. Alfonso tratta l'argomento dell'obbligatorietà nella *Theologia Moralis*, (ed. Gaudé), Romae, 1907, lib. IV, n. 78, pagine 506-508; nell'*Homo Apostolicus* (ed. P. Saraceno) «Augustae Taurinorum», 1890,

n. 26, pp. 313-314; negli *Avvisi*; nelle *Lettere*, *passim*. Le esposizioni di S. Alfonso sono piuttosto sintetiche (la più estesa non oltrepassa due pagine) ed escludendo piccole varianti, accentuano sempre gli stessi concetti. Nelle *Lettere* poi, per lo più, si limita ad affermazioni isolate dei principi. La trattazione più accurata e diffusa è ancora quella della *Morale*, che perciò abbiamo preso per guida e fondamento della presente esposizione.

niera chi, avendo ricevuta la vocazione allo stato religioso trascura di corrispondervi? (20).

Premettendo una distinzione importante, dà una duplice risposta, secondo che l'incorrispondenza alla vocazione viene considerata in sè, in astratto, o viene considerata in concreto, ossia in relazione alle circostanze che possano accompagnarla. Nel primo caso nega assolutamente che ci sia peccato alcuno e la ragione è convincente: « Divina enim consilia per se non obligant ad culpam » (21). Subito però aggiunge che se non c'è peccato in sè, praticamente chi trascura la vocazione, a ragione del pericolo di dannazione a cui si espone, non potrà andare esente da qualche mancanza: « Id tamen, ratione periculi aeternae salutis cui vocatus se committi, electionem status faciens non iuxta divinum beneplacitum non potest ab aliqua culpa excusari » (22).

Anche il Lessio si propone, però con uno scopo diverso, lo stesso problema: chi non ha fatto ancora voto di entrare in religione rimane libero e può non seguire la vocazione: « Nec tenetur sub poena alicuius peccati, religionem ingredi, sed potest consilium Christi non sequi. Ideo enim dicuntur consilia, non praecepta » (23).

Ma la conclusione che l'obsciente aveva in vista era la seguente: « Perciò, chi persuade a non seguire la vocazione, similmente non pecca, perchè quello che non è illecito fare non è anche illecito persuadere » (24).

Il Lessio risponde in una maniera originale, dicendo che non è sempre vero che non fa peccato chi non segue la vocazione, e chiarisce il suo pensiero: « Etsi enim in genere et per se non sit peccatum non sequi consilia Christi: saepe tamen fieri potest, ut ratione alicuius circumstantiae coniunctae peccatum sit » (25). Un po' più sotto batte lo stesso punto: « Denique etiam si non sequi suam vocationem, eamque deserere, per se peccatum non sit: tamen saepe est causa pravae vitae et damnationis aeternae » (26).

In seguito, il Lessio, per provare che il suo ragionamento è sicuro, presenta una delle circostanze che potrebbero rendere peccaminoso l'atto d'incorrispondenza: « Ut si conscientia dictet tibi (quod saepe accidit) te desertum iri a Deo, nisi divinae vocationi obtemperes; te perituum si manseris in saeculo, etc., tunc enim peccatum est, non sequi divinam vocationem » (27).

Questo piccolo brano viene citato da S. Alfonso il quale fino a questo punto trascrive quasi alla lettera il pensiero del Lessio (28). C'è nonostante

(20) « An et quomodo aliquis a Deo vocatus ad religionem peccet si vocationem suam negligat adimplere? »: S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, l. IV, n. 78 (Gaudé), p. 506.

(21) *Ibidem*.

(22) *Ibidem*, p. 507.

(23) L. LESSIO, *Disputatio de statu vitae deligendo*, qu. VIII, n. 94, ed. Antuerpiae, 1626, pp. 851-852.

(24) *Ibidem*, p. 852.

(25) *Ibidem*.

(26) *Ibidem*, n. 95, p. 852.

(27) *Ibidem*, n. 94, p. 852.

(28) « Ita Lessius qui prius dicit eum qui nondum voto se obstrinxerat, non peccare si non ingreditur religionem ad quam est vocatus »: *Theol. Moralis*, ed. cit., n. 78, p. 507.

una divergenza abbastanza notevole, poichè mentre il Lessio sostiene che in regola generale non c'è peccato, quantunque molto sovente « saepe » intervengano delle circostanze peccaminose, S. Alfonso invece insegna che in pratica c'è sempre qualche peccato perchè è esporsi al pericolo di dannazione. Tale divergenza è più apparente che reale perchè, come abbiamo visto, anche per il Lessio il pericolo di dannazione esiste. Dice infatti che l'abbandonare la vocazione *per se* non è peccato, tuttavia sovente è causa di vita cattiva e di dannazione, e aggiunge: « et ob hanc potissimum rationem sancti Patres adeo illud ponderant, et perniciosum iudicant » (29); però non si avanza per concludere, come S. Alfonso ha fatto, che se l'abbandono della vocazione sovente è causa di dannazione, *ipso facto* diventa pericolo di condanna eterna e che, in conseguenza, l'esporsi a simile pericolo è far peccato.

Il motivo che induce S. Alfonso ad ammettere il pericolo di condanna (oltre ai motivi che provengono dal suo sistema della grazia), è lo stesso proposto dal Lessio, ossia la mancanza degli aiuti speciali della grazia. Per raggiungere la salvezza si richiedono senz'altro molte grazie efficaci che ben possono considerarsi altrettanti doni preziosissimi dell'amore e della liberalità di Dio verso noi: « ma come Dio vuol essere profuso nei suoi doni con chi va scarso e con riserbo nel suo amore »? (30). « Ratio est — dice il Lessio a sua volta — quia is qui adeo singulare Dei beneficium, et ex tanto amore divina manu oblatum repudiat, meretur ut in posterum parcius cum eo agatur, et minus divinae gratiae largitatem sentiat » (31).

S. Alfonso aggiunge che chi rigetta grazie così importanti come questa della vocazione provoca lo sdegno del Signore: « Dio ben conosce il pregio delle sue grazie onde ben castiga con rigore chi le disprezza. Egli è il Signore; quando chiama vuol essere ubbidito, ed ubbidito subito; onde quando colla sua luce chiama un'anima alla vita perfetta, se quella non corrisponde, la priva della sua luce e l'abbandona fra le tenebre. Oh quante povere anime vedremo noi riprovate nel giorno del giudizio per questo appunto perchè chiamate non han voluto corrispondere » (32).

Dopo di aver considerato il caso speciale di chi abbandona la divina chiamata essendo persuaso che nel mondo non si potrà salvare, prende per tema di studio un secondo aspetto dello stesso problema, cioè non vuole già considerare il caso di chi è persuaso dell'impossibilità di salvarsi nel mondo, ma precisamente quello contrario, ossia il caso di quelli che, abbandonando la vocazione, cercano di persuadersi che anche nel mondo potranno salvarsi facilmente. È su questo punto che incidono le discussioni dei teologi. S. Alfonso propone il grave e pratico problema in questi termini: « Utrum autem sit in malo statu conscientia eorum qui, certe moraliter iam facti

(29) L. LESSIO, *op. cit.*, n. 95, p. 852.

(31) L. cit.

(30) S. ALFONSO, Considerazione VII, Opere ascetiche, Torino, 1880, vol. IV, pagina 422.

(32) S. ALFONSO, Considerazione III, Opere ascetiche, p. 416.



de vocatione Dei ad religionem, nituntur sibi suadere manendo in saeculo vel in illud redeundo, salutem suam aequae facili facere posse?» (33). Il Santo sembra dare due risposte a questa questione: la prima è coerente coi principi del suo sistema, è una conclusione che lui accetta volentieri e perciò ha un senso affermativo. La seconda è la decisione del prudente moralista e del maestro coscienziioso che non osa insegnare una dottrina quando di essa non è assolutamente sicuro, ed ha perciò un senso dubitativo.

La sua posizione nonostante rimane chiara: chi abbandona la vocazione, essendo moralmente certo della divina chiamata, anche se vuol persuadersi che nel mondo si salverà con la stessa facilità, questo senz'altro pecca; il suo sforzo convergerà alla prova di questa affermazione.

Oltre al Lessio, S. Alfonso trova un difensore del suo pensiero nel teologo Habert. Questi infatti dopo di aver provato che la salvezza è ancora possibile per quello che si fa sacerdote senza vocazione, aggiunge che « non sine magnis difficultatibus poterit saluti consulere, manebitque in corpore Ecclesiae veluti membrum in corpore humano suis sedibus motum, quod abducto callo servire utcumque potest, sed aegre admodum et cum quadam deformitate » (34).

Quello che a S. Alfonso più interessa sono le parole conclusive: « qui sine Dei vocatione, et speciali dono continentiae ad sacerdotium promotus est, et exinde officio sacerdotali male functus, licet absolute salvari possit, nec in desperationem coniici debeat, difficile tamen ingreditur viam humilitatis et poenitentiae, qua sola ipsi patet ingressus ad vitam » (35).

Non ancora soddisfatto, S. Alfonso cerca altre testimonianze che portino il suo principio ad un grado più alto di probabilità. Dice che S. Bernardo sostiene la stessa dottrina (36), senza però fare citazione alcuna. Cita poi S. Gregorio Magno il quale scrivendo all'imperatore Maurizio che per suo editto aveva proibito ai soldati di farsi religiosi, disse che questa legge era ingiusta perchè chiudeva il paradiso a molti di coloro che soltanto nella religione si sarebbero salvati: « Nam plerique sunt qui, nisi omnia reliquerint, salvari apud Deum nullatenus possunt » (37).

L'interpretazione presentata dal Santo è quella già esposta: « Ratio autem huius pericoli est, quia qui in saeculo manet contra Dei vocationem non habebit congrua gratiae auxilia quae in religione Deus ipsi praeparavit; et ideo illis destitutus difficulter saeculi tentationibus resistet, et sic succumbens damnationem incurret » (38).

S. Alfonso trova ancora non piccolo appoggio in alcuni passi della Sacra Scrittura, dove — dice lui — leggiamo le minacce tragicamente eseguite

(33) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, n. 78 p. 507.

(34) L. HABERT, *Theologia dogmatica et moralis*, t. VII, « De ordine », pars III, cap. I, § 2, Placentiae, 1774, p. 171.

(35) *Ibidem*, p. 172. Le parole sottolineate sono quelle citate da S. Alfonso.

(36) S. ALFONSO, *Avvisi...*, Opere ascetiche, p. 397.

(37) S. GREGORIO MAGNO, *Epist.* lib. 3, indict. 11, epist. 65; M. L., t. 77, col. 663.

(38) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, loc. cit., p. 507.

contro i disertori della vocazione, « in huiusmodi divinae vocationis desertores ». Il primo testo citato è quello d'Isaia: « Vae filii desertores... ut faceretis consilium et non ex me: et ordiremini telam et non per spiritum meum » (39). Il secondo è il seguente: « Deus inultum abire non patitur. Ipsi fuerunt rebelles lumini, nescierunt vias eius » (40). Il terzo testo che per S. Alfonso sembra più importante ancora dei primi due è tolto dal libro dei Proverbi (41). In questo testo tutte le parole — dice S. Alfonso — sono da considerarsi (« singula verba animadvertenda ») e lui stesso al citarle permette qua e là le osservazioni esegetiche che trova adatte e noi riproduciamo in nota.

« En proferam vobis spiritum meum (42)... Quia vocavi et renuistis. ...Despexistis omne consilium meum... Ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit. Cum irruerit repentina calamitas et interitus quasi tempestas ingruerit (43): quando venerit super vos tribulatio et angustia: tunc invocabunt me et non exaudiam. Mane consurgent et non invenient me: eo quod exosam habuerint disciplinam... nec acquieverint consilio meo, et detraxerint universae correptioni meae (44). Comedent igitur fructus viae suae, suisque consiliis saturabuntur (45). Aversio parvulorum interficiet eos, et prosperitas stultorum perdet illos » (46).

L'interpretazione di queste ultime parole fanno richiamare alla mente di S. Alfonso le parole con cui S. Bernardo si rivolge ai chiamati: « Quidni periclitetur castitas in deliciis, humilitas in divitiis, pietas in negotiis, veritas in mutiloquio, caritas in saeculo nequam; de medio Babylonis fugite, et salvate animas vestras » (47). Con questa citazione di S. Bernardo S. Alfonso vuole mettere in evidenza un fattore importantissimo di dannazione, ossia: le seduzioni e perversità del mondo. Essendo però questi pericoli offerti a tutti, S. Alfonso s'immagina giustamente nel lettore la seguente domanda: « Omnesque igitur tenentur religionem ingredi ut salventur? ». Risponde con una distinzione: « Si loqueris de non vocatis, utique non tenentur », perchè costoro avranno da Dio gli ausilii opportuni per salvarsi. « Si vero loqueris de vocatis, dico teneri », perchè — come ha già ripetuto tante volte — a questi Dio negherà gli aiuti che Dio aveva loro preparati in religione, senza i quali, nonostante si potessero salvare con gli aiuti ordinari, in pratica però difficilmente si salveranno: « licet auxiliis ordinariis salvari

(39) *Isaia*, 30, 1.

(40) *Job*, 24, 12, 13.

(41) *Proverb.* 1, 23 ss.

(42) « Ecco la divina vocazione: ma perchè a quella mancano, soggiunge Dio ».

(43) « Tempesta cioè delle tentazioni e dei pericoli nei quali abbonda il secolo ».

(44) « Qui vengono rimproverati quelli che dando poco prezzo alla vocazione dicono che in qualsiasi stato si può ottenere colla stessa sicurezza la salute ».

(45) « Ecco la punizione di coloro che eleggono lo stato non secondo il divino consiglio ma secondo il proprio capriccio ».

(46) « Questi tali cadranno per qualsiasi piccola tentazione del mondo e gli stessi beni del secolo serviranno alla loro perdizione ».

(47) S. BERNARDO, *De conversione ad clericos*, cap. 21, n. 37; M. L., t. 182, col. 855. S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, l. c., p. 508.

possent, de facto tamen difficulter salutem adipiscentur » (48). Tutto questo ubbidisce ai piani divini che riguardano la distribuzione della grazia, piani che l'uomo non potrà mai cambiare; « ordine suo igitur, non nostro arbitrio, virtus Sancti Spiritus ministratur », dice, citando S. Cipriano (49).

Prima di essersi fatta la domanda se tutti erano obbligati, per salvarsi, ad entrare nella religione, aveva scritto queste parole: « Ex his omnibus velim ut sedulo perpendant ii qui vocationem religiosam negligunt an merito expavescere debeant utrum existant necne in malo statu » (50), ossia, dopo di aver mostrato con argomenti dei teologi dei Padri e della Scrittura la realtà del pericolo di condanna, chiama all'attenzione chi non corrisponde alla divina chiamata, perchè pensi se infatti la sua coscienza potrà trovarsi tranquilla e non ci sarà da temere che si trovi in peccato. Per altre parole, S. Alfonso vuole dire al suo lettore che se prima, per coscienza erronea, credeva di poter salvarsi facilmente rimanendo nel mondo contro la divina vocazione, adesso, dopo avergli mostrato che in verità è molto difficile il salvarsi se non si segue la divina chiamata, lo stesso lettore dovrà ammettere che, esponendosi ad un simile pericolo, non può non fare qualche peccato.

Ma sopravviene la terribile domanda: Che specie di peccato avrà commesso? un peccato mortale o un peccato veniale?

A questa domanda S. Alfonso non ha il coraggio di rispondere decisamente: « nolo in hoc puncto absolutum iudicium proferre », frattanto la sua mente, non quella del dottore moralista, ma la mente dell'uomo privato Alfonso, rimane del tutto manifesta:

« Si ergo qui alteri consulit ut damnum sibi inferat (dissuadet ingressum vel suadet egressum) non excusatur a peccato mortali, nescio quomodo poterit excusari ille ipse qui sibi tale damnum infert » (51).

## ESPOSIZIONE ANALITICO-CRITICA

Il nostro scopo in questo paragrafo è quello di sottomettere ad esame la dottrina fin qui esposta in base alla teologia morale, cercando di approfondire e completare il suo pensiero col concorso delle altre sue opere, confrontandolo e rafforzandolo quando giudicheremo opportuno, colla deposizione di altri autori.

(48) *Theologia Moralis*, I. c.

(49) S. CIPRIANO, *De singularitate clericorum*, M. L., t. 4, col. 946. L'edizione della *Morale* che è stata curata dal Gaudé ha un piccolo sbaglio in questa citazione.

Dove si legge: col. 867, deve intendersi il numero sotto il quale, nel corpo della colonna 946, si trova il testo.

(50) *Theologia Moralis*, I. cit.

(51) *Ibidem*, p. 507.

## Il soggetto dell'obbligatorietà.

Perchè si possa con criterio giudicare del grado di obbligatorietà bisogna accertarsi prima di tutto sulle circostanze personali che possono accompagnare l'incorrispondenza e che S. Alfonso mette per base del suo ragionamento.

È risaputo che la grazia della vocazione ammette dei gradi e va da un primo pensiero iniziale appena avvertito fino a quella forza e robustezza che supera qualsiasi difficoltà e si ammira in quanti sono disposti a morire piuttosto che tradire la promessa di fedeltà fatta al Signore. Di questo sviluppo rende testimonianza il Suarez (52) e a nessuno offre difficoltà l'accettarlo. Da ciò si conclude che dipendendo l'obbligatorietà, almeno sotto un certo aspetto, dall'abbondanza di grazia ricevuta, una sarà l'obbligatorietà in chi ha soltanto affezione per lo stato religioso ma non è ancora deciso di abbracciarlo, altra l'obbligatorietà in chi ha già concepito il proposito di entrarvi e possiede tutte le qualità richieste, altra infine in chi ha fatta già la professione. Questa gradazione viene esplicitamente ammessa da S. Alfonso quando, al parlare delle disposizioni con cui si deve entrare in religione, dice che se qualcuno ha ricevuto la vocazione ma non è risoluto di farsi santo, è meglio che resti nel mondo per non aumentare le sue responsabilità davanti a Dio, come « reo di maggior infedeltà alla sua chiamata », poichè, « le grazie maggiori rendono maggiore l'ingratitude di chi ne abusa » (53).

Considerando la questione sotto un altro punto di vista, S. Alfonso ammette facilmente che in certi casi la vocazione non obbliga e si può lecitamente ritornare al secolo. Quantunque non ci abbia lasciato l'elenco di questi casi, il suo pensiero viene però espresso con chiarezza: « Io non darò mai nè posso darla in coscienza a chi mi dimanda la dispensa di voti *senza causa necessaria e giusta...* Chi poi domandasse *senza giusta causa* la dispensa per uscire, rinnovo l'ordine dato, cioè che prima si procurerà la dolcezza per quietarlo dalla tentazione... E ognuno intenda che allor che *cerca la dispensa senza giusta causa ma per capriccio o passione*, nello stesso atto si rende indegno di stare più in congregazione, e giustamente può essere cacciato anche contro sua volontà » (54).

Con queste parole S. Alfonso implicitamente ammette l'esistenza di casi in cui si possa lasciare la vocazione senza colpa e senza incorrere in castighi o altre conseguenze. I casi che lui rimpiange sono quelli in cui la vocazione

(52) « Ille etiam quem Spiritus Sanctus movere cepit iuvandus est vel ut in sancto proposito firmus maneat, vel ut Spiritui Sancto non resistat sed potius per orationes et bona opera se disponat ut ab illo efficacius moveatur ». SUAREZ, *De Religione*, tract. 7, l. 5, cap. 8, n. 10.

(53) S. ALFONSO, *Via della salute*, parte I, Opere ascetiche, Torino, 1880, vol. II, pagina 229.

(54) S. ALFONSO, *Lettere e Istruzioni*, Opere ascetiche, Torino, 1880, vol. IV, n. 36, pp. 832-833.

viene abbandonata « per capriccio », ossia, per motivi esclusivamente personali, creati dalla propria fantasia sregolata, e di cui si assume tutta la responsabilità (55). Nella vita di S. Alfonso si parla dell'uscita della Congregazione di quattro giovani, « quattro angeli che sempre si erano portati bene », della quale uscita, come confessa, non erano stati loro la causa ma l'azione deleteria di un loro professore, il P. Muscari (56). Come poi nota il Berthe, di questi giovani due furono riammessi in Congregazione; il terzo « rimase sempre unito di cuore alla Congregazione alla quale servì per molto tempo come ausiliare »; e il quarto « restò al secolo, che edificò con le sue virtù » (57).

Da tutte queste precisazioni dobbiamo concludere che S. Alfonso, al proporsi per studio l'obbligatorietà della vocazione in un soggetto che ne ha ricevuta la grazia, non intende riferirsi al primo stadio della vocazione, ma principalmente al secondo, poichè si tratta di uno che trascura l'adempimento (« ...vocationem suam negligat adimplere »), senza escludere però il terzo stadio, cioè di chi ha fatto già la professione. Alla stessa maniera viene escluso il caso dell'incorrispondenza a cagione di una causa giusta.

S. Alfonso aveva in vista un soggetto che non avesse nessun impedimento, la cui intenzione fosse retta ed i superiori fossero disposti ad accettarlo; insomma, *uno che moralmente fosse certo di essere stato oggetto della vocazione divina*. È l'incorrispondenza di una persona in tali condizioni che viene presa per tema di studio. Questa interpretazione coincide esattamente con quella del Raus, che ci propone così la domanda di S. Alfonso: « Est-on obligé de suivre sa vocation et d'entrer au convent quand on en a pris une fois la résolution d'une volonté sincère et droite, dans le cas où tout empêchement aurait été écarté et où l'admission serait assurée? » (58).

## A — LA VOCAZIONE CONSIDERATA IN SÈ OSSIA COME CONSIGLIO, NON OBBLIGA

« *Divina enim consilia per se non obligant ad culpam* ». Obbliga invece considerata in quanto grazia, « *ratione circumstantialium* ».

S. Alfonso non poteva negare una verità così evidente nè confondere concetti tanto facili la cui fondamentale differenza ci viene proposta da qual-

(55) *Ibidem*. Le espressioni principalmente adoperate da S. Alfonso sono le seguenti: « Voltar le spalle a Dio », o « Lasciare Dio per proprio capriccio ». *Lettere ed istruzioni*, n. 41, p. 839; « Lasciare Dio per vivere a proprio capriccio », *Lettere ed istruzioni*, n. 40, p. 837; « Restare nel mondo per proprio capriccio », *Avvisi...*, § 2 (Opere ascetiche, vol. IV), p. 400.

(56) « Ma ecco il niente a che è riu-

scito: è riuscito alla ruina di quattro poveri giovani che erano tanti angeli », scrisse S. Alfonso al P. Muscari. Cfr. *Lettere ed istruzioni*, n. 53, p. 842.

(57) A. BERTHE C.SS.R., *S. Alfonso Maria de Liguori*, t. I, lib. III, cap. IV, n. 466, Firenze, 1903, p. 460.

(58) J. B. RAUS C. SS. R., *La doctrine de S. Alfonse sur la vocation et la grâce*, Lyon, Vitte, 1926, chap. III, § 2, p. 42.



siasi dizionario. Per S. Alfonso nè i consigli sono precetti nè i precetti consigli, e se quelli obbligano per natura, questi invece, anche per natura, lasciano l'uomo in libertà. Prima di lui, S. Francesco di Sales aveva proferito queste chiarissime espressioni: « Il comando esprime una volontà molto piena e stringente da parte di chi ordina; ma il consiglio non ci rappresenta che una volontà di desiderio. Il comando ci obbliga, il consiglio solamente ci incita; il comando rende colpevoli i trasgressori, il consiglio rende solamente men lodevole chi non lo segue... Il comando impone necessità, il consiglio o raccomandazione ci invita a quello che è di maggior utilità » (59).

S. Tommaso non è meno conciso: « respondeo dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem ponitur in optioni eius cui datur » (60). Ma i veri concetti di precetto e di consiglio erano già stati esposti dai Santi Padri. Scrive infatti S. Agostino: « neque enim sicut: non moechaberis, non occides, ita dici potest: non nubes. Illa exiguntur, ista offeruntur. Si fiant ista laudantur; nisi fiant illa damnantur. In illis dominus debitum imperat vobis; in his autem, quidquid amplius superrogaveritis, in redeundo redet vobis » (61).

S. Alfonso ha dunque dietro a sè un coro potentissimo, dove la sua conferma altro non è che una voce in più. Davanti a questa costatazione sul pensiero di S. Alfonso non capiamo come parecchi autori attuali, al trattare della dottrina dell'illustre santo, insistano tanto ripetutamente nella differenza che esiste tra precetto e consiglio, quasi che fosse stata messa in dubbio o fosse stata negata da lui. Questi tali, col fine di fortificarsi nelle loro posizioni, sembra che s'illudano di aprire una porta, però la porta è già aperta, come ironicamente osserva il Raus (62). S. Alfonso non ha mai messo in dubbio i genuini concetti di precetto e di consiglio. Per S. Alfonso, quantunque il concetto di consiglio si opponga a quello di precetto in quanto che il precetto riguarda un bene necessario alla salute ed invece il consiglio riguarda un bene maggiore, non strettamente necessario, tuttavia, dal punto di vista dell'obbligatorietà, il consiglio non si oppone al precetto; anche il consiglio *per accidens* può essere fonte di obbligatorietà, quello che gli avversari non vogliono ammettere.

Tutti coloro che hanno trovato delle difficoltà per ammettere in S. Alfonso principi che lui non ha mai negato, ignorano la fondamentale distinzione che crediamo debba mettersi nel suo concetto di vocazione, cioè: la distinzione tra *Vocazione-consiglio* e *Vocazione-grazia*.

Per S. Alfonso la vocazione religiosa, quantunque riguardi i consigli,

(59) S. FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. VIII, chap. VI, Oeuvres (Annecy), t. IV, p. 74.

(60) I-II<sup>a</sup>, qu. 108, art. 4 c.

(61) S. AGOSTINO, *De Sancta Virginitate*, cap. 30; M. L., t. 40, col. 412.

(62) « Si des auteurs plus récents, en ré-

pétant à satiété ce principe, croient ainsi fortifier leurs positions peu conformes à celles de Saint Alphonse, ils se font, à notre avis, illusion; car ils enfoncent des portes ouvertes »: *Doctrine de S. Alphonse*, chap. III, § 3, p. 42.

non ci lascia la libertà dei consigli, ma porta con sè l'obbligatorietà della grazia. Non è la vocazione, considerata in sè, in quanto consiglio, quella che obbliga, ma è la vocazione in quanto grazia, e in quanto è incarnata in un certo numero di circostanze.

Questa importante distinzione non può essere ricavata da uno studio superficiale, neppure dalla sola trattazione così succinta della morale, ma dall'insieme della sua dottrina sulla vocazione trattata specialmente negli opuscoli. Ecco alcuni tratti eloquenti: « Le chiamate divine a vita più perfetta sono grazie speciali che Dio non concede a tutti; onde ha molta ragione di sdegnarsi con chi le disprezza » (63); « sono due grazie distinte, la grazia della vocazione e la grazia della perseveranza nella vocazione » (64); « Dio molto castiga chi disprezza queste grazie così grandi » (65). « L'averci Dio chiamati a questo stato non è grazia ordinaria ma grande e singolare e bisogna pregarlo che ci dia grazia di conoscere il valore di questa medesima grazia; giacchè tant'è non corrispondere a questa divina chiamata quanto metterci in pericolo di vederci eternamente dannati » (66).

Da questi piccoli accenni si deduce che l'idea dominante di vocazione in S. Alfonso è quella di vocazione-grazia, la quale porta intrinsecamente con sè la connotazione di obbligatorietà. Se la vocazione in sè considerata, ossia in quanto consiglio, non obbliga nessuno poichè viene offerta a tutti, la vocazione-grazia, invece, è un dono speciale che Dio non concede a tutti, « è una grazia grande » che mette Dio in relazione diretta colla creatura e perciò non può andare esente da obbligatorietà, anzi, è la vocazione-grazia che fa sì che i consigli, quantunque *per se* siano proposti alla libertà, *per accidens* invece siano resi obbligatori.

In breve: *Per S. Alfonso la vocazione è una grazia; questa grazia per S. Alfonso obbliga. Se dunque lui afferma che « negligere vocationem per se non est peccatum », per forza deve intendersi che si tratta di vocazione in quanto consiglio, non in quanto grazia, come lui stesso fa capire, dicendo « divina enim consilia per se non obligant ad culpam ».*

S. Alfonso quindi distingue e distingue bene non solo i precetti dai consigli, ma anche i consigli dalla vocazione propriamente detta, i consigli in sè dai consigli coinvolti in circostanze speciali, i consigli che mentre si considerano in astratto vanno bene per tutti e non obbligano nessuno, dai consigli che considerati in concreto possono anche obbligare, pur non perdendo il carattere essenziale di consigli.

Quando Gesù, dirigendosi al giovane, lo chiama alla perfezione sotto una condizione: « si vis... », tale chiamata era allo stesso tempo *consiglio e vocazione*; in quanto consiglio a seguire i consigli non obbligava, obbligava invece in quanto vocazione, ossia in quanto invito della grazia ad abbrac-

(63) S. ALFONSO, *Avvisi...*, l. c. I p. 397.

(64) S. ALFONSO, *Conforto ai novizi*, Opere ascetiche, vol. IV, p. 434.

(65) S. ALFONSO, *Lettere e istruzioni*,

Opere ascetiche, vol. IV, n. 6. p. 812.

(66) Tannoia, *Della vita ed Istituto di S. Alfonso Maria de' Liguori*, l. II. Torino, 1857, p. 263.

ciare una forma di vita che sarebbe stata la migliore per lui, poichè veniva proposta da Dio. Tutto questo non lo ignorò lo stesso giovane il quale se ne andò triste (67).

Si potrebbe proporre la questione, come fa il Ranwez (68), se per me lo stato che mi è consigliato da Dio attraverso la vocazione sia sempre migliore di quello presentatomi dalla ragione. In risposta, S. Alfonso asserisce che lo stato consigliato da Dio è essenzialmente migliore di quello eletto a nostro capriccio. Questa risposta presuppone però un funzionamento anormale delle facoltà superiori, cagionato da un appetito sregolato, giacchè bisogna ammettere che non vi può essere conflitto tra la sana ragione e la sapienza di Dio. Perciò quando lo Spirito Santo propone uno stato come essendo il migliore per me, la sana ragione non può non apportare la sua conferma e viceversa. Per questo motivo, tanto per S. Tommaso quanto per S. Alfonso (69), il proposito di abbracciare lo stato religioso, poichè la ragione lo presenta come buono ed eccellente, viene da Dio e deve seguirsi.

### Intorno alle circostanze dell'obbligatorietà.

Quali sono per S. Alfonso le circostanze che generalmente accompagnano e fanno diventare peccato l'incorrispondenza alla grazia della vocazione? S. Alfonso risolve nella morale una questione affine che ci potrà somministrare qualche utile elemento (70). Lui si propone di sapere quando è che un peccato veniale o un atto indifferente, a cagione delle circostanze, può diventare peccato mortale: « quibus modis peccatum ex genere suo veniale aut actus indifferens transeat per accidens in mortale » (71). Risponde col Sanchez, dicendo che un peccato veniale o un atto per sè indifferente può diventare peccato grave in cinque modi:

1 - Quando viene aggiunto un fine cattivo.

2 - Quando il fine intermediario viene preposto al fine ultimo.

3 - Quando subentra il disprezzo. Questo accade per esempio quando si viola un precetto o per non voler sottomettersi ad esso o per non voler sottomettersi al superiore, il che è peccato di superbia consumata. S. Alfonso però distingue il disprezzo della legge e del legislatore come tali dal disprezzo della cosa comandata che può non oltrepassare il peccato veniale se la materia è leggera. Per questo motivo non fa peccato mortale chi, volendo ubbidire, trascura una parte piccola del precetto, o, volendo ubbidire in assoluto, *hic et nunc* non ubbidisce. Commette invece peccato mortale chi fa od omette una parte leggera per disprezzo della legge giusta non solo umana ma anche divina: « item ex contemptu Dei praecipientis vel etiam consu-

(67) S. Matteo, 19-22.

(68) Cfr. *Ephemerides theol. Lovan.*, t. V, an. 1928, p. 32 in nota.

(69) S. ALFONSO, *Acti...*, l. c., p. 398.

(70) *Theologia Moralis* (ed. Gaudé), lib. V, cap. II, dub. III, n. 59 ss., p. 749 ss.

(71) *Ibidem*.

lentis (quod propterea tacitam blasphemiam continet, quasi Deus inutilia praecipiret aut consuleret) » (72).

4 - *Quando il male causato al prossimo ripugna gravemente alla carità.*

5 - *Quando uno si espone al pericolo di peccare mortalmente, perchè in tale caso si mette a rischio o si disprezza la salvezza: « quia talis salutem animae contemnit, cum tam probabile eius periculo temere se exponat » (73).*

Trasportandoci al campo della vocazione, possiamo dire che tutte queste circostanze possono verificarsi nell'atto dell'incorrispondenza alla vocazione; una però ci spiega principalmente la colpevolezza dell'incorrispondenza, secondo S. Alfonso, ed è la quinta, ossia l'esporsi al pericolo di peccare gravemente o di dannarsi. Anzi, questa è l'unica circostanza che viene proposta nella morale: « ratione periculi aeternae salutis cui vocatus se committit, electionem status non iuxta divinum beneplacitum non potest ab aliqua culpa excusari » (74).

*Il pericolo di condanna è tuttavia per S. Alfonso l'epilogo, il termine a cui conducono altri mali provenienti dall'atto d'incorrispondenza; è la conseguenza finale.* Oltre a questa ci sono dunque altre circostanze.

*Tra queste occupa posto importante quella del disprezzo o ingratitudine.* Per S. Alfonso il rifiuto della grazia della vocazione in un giovane che, come abbiamo detto, è moralmente sicuro della divina chiamata e perciò possiede tutte le attitudini, la retta intenzione e la certezza dell'accettazione dei superiori, non può essere concepito senza che vi sia anche ingratitudine e allo stesso tempo qualche disprezzo, e della grazia e di chi la concede. Ecco alcune espressioni: « La pace viene da Dio e Dio non la concede a' religiosi ribelli della sua luce ed a quei che han voluto perdere la vocazione » (75); « che pace vuol dare Dio agli infedeli che per capriccio proprio e per non mortificarsi perdono la vocazione e si mettono dietro le spalle la volontà di Dio? » (76); le chiamate divine a vita più perfetta certamente sono grazie speciali... onde ha molta ragione di sdegnarsi con chi le disprezza » (77). Il non seguire la vocazione viene quindi stimato come un « ribellarsi alla luce di Dio », « mettere Dio dietro le spalle », « disprezzare i doni del Signore », « contraddire Iddio » (78).

S. Alfonso racconta ancora una similitudine che chiarisce bene il suo pensiero: « *Se un re chiamasse un pastorello al suo palagio reale a servirlo tra i nobili della sua corte, qual poi sarebbe il suo sdegno se quegli ricusasse un tal favore per non lasciare la sua povera mandra e il suo piccolo gregge? Dio ben conosce il pregio delle sue grazie, onde ben castiga con rigore chi le disprezza* » (79).

(72) Loc. cit., n. 61, 3, p. 750.

(73) Loc. cit., n. 63, p. 750.

(74) *Theologia Moral.* lib. IV, n. 78, p. 506.

(75) S. ALFONSO, *Lettere e istruzioni*, I, c., n. 74, p. 851.

(76) S. ALFONSO, *Lettere e istruzioni* I, c., n. 25, p. 824.

(77) S. ALFONSO, *Avvisi...*, I, c., I, pagina 397.

(78) *Ibidem*.

(79) S. ALFONSO, *Considerazione III*, I, c., p. 416.

L'atteggiamento del pastorello davanti ad un sì grande favore è innanzi tutto di *disprezzo per il dono ed implicitamente anche per il donatore*; e poi, di *somma ingratitudine*, ragione per cui Dio non potrà lasciarlo senza castigo. Ora, come si potrà ammettere tutto questo senza che ci sia qualche peccato almeno veniale?

S. Francesco di Sales a questo proposito così si esprime: « Io non dico più di S. Bernardo: che sia peccato il non praticare i consigli: non certo, Teotimo, perchè questa è la propria differenza del comandamento al consiglio, che il comandamento ci obbliga sotto pena di peccato, ed il consiglio c'invita senza pena di peccato; dico non di meno che è gran peccato il disprezzare la pretesione della perfezione cristiana, e *maggiore il disprezzare l'invito col quale Nostro Signore ci chiama* » (80). Notare che perchè vi sia il disprezzo basta il semplice rifiuto dell'ispirazione (81) perchè « non si può ributtar il consiglio di Dio senza stimare che Egli non ci abbia ben consigliato, il che non può essere pensato che da uno spirito di bestemmia, come se Dio non fosse assai buono per voler ben consigliare. È una *eresia* — continua il santo Dottore — *dire che Nostro Signore non ci ha ben consigliati, ed una bestemmia il dire a Dio: ritirati da noi; noi non vogliamo la scienza delle tue vie* » (82).

Ora se per S. Alfonso il disprezzo e l'ingratitudine accompagnano il rifiuto formale della vocazione, e provocano i castighi del Signore, bisogna anche ammettere che simili circostanze rendono colpevole, quantunque leggermente, l'atto d'incorrispondenza.

*Un'altra circostanza importante che secondo S. Alfonso segue sempre l'infedeltà alla vocazione è la mancanza di carità verso se stesso proveniente dal privarsi volontariamente di un grande bene.*

Nella morale (83), per asserire che chi non segue la vocazione fa peccato si appoggia sul fatto di chi dissuade dal seguire la vocazione, il quale certamente pecca. Giacchè lui si servì dell'argomento serviamocene anche noi. Quali saranno le cause del peccato in quello che dissuade? Il Lessio presenta come principale la seguente: « Quello che dissuade « sua importunitate est tibi causa, ut *relinquas magnum bonum*, nempe securam salutis viam et permanes in periculis damnationis ».

Orbene, nel pensiero di S. Alfonso il privarsi di un bene importante senza giusta causa è mancare alla carità verso se stesso, è peccare; e questa è una circostanza che accompagna sempre il rifiuto della vocazione.

Si potrebbe chiedere se in questi casi più che di peccato veniale non

(80) S. FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, ch. VIII, Oeuvres, (Ed. Annecy), t. V, p. 83.

(81) « ... si estans inspirés et nous estans pleus en l'inspiration, nous refusons neantmoins par après le consentement à Dieu, nous sommes extrêmement mesconnoissans et offensoons grandement sa divine majesté,

car il semble bien qu'il y ayt puls de mespris ». (*Oeuvres de S. François de Sales*, Annecy 1893, t. III, « Introduction a la vie devote », part. II, ch. XIX, p. 110).

(82) S. FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, ch. VIII, p. 83.

(83) S. ALFONSO, *Theolog. Moralis*, n. 78, p. 507.



si tratti invece di semplice imperfezione. Questa domanda c'impone l'obbligo d'investigare che concetto avesse S. Alfonso sull'imperfezione.

Una volta soltanto in tutta la sua morale abbiamo trovato la distinzione dei termini: « peccato veniale » ed « imperfezione », e precisamente quando tratta della assoluzione sotto condizione. Le sue parole suonano così: « Dico 4° - Probabiliter posse sub conditione absolvi (ut censet Bonacina) poenitentem pium, qui aliquas tantum imperfectiones confitetur de quibus dubitatur an pertingant ad venialia » (84). Secondo questo testo, l'imperfezione sarebbe una manchevolezza piccola che neanche comporterebbe la malizia del peccato veniale. Ma come concepire un atto colpevole che non sia peccato per minimo che sia? Il pensiero di S. Alfonso viene chiarito da un altro testo parallelo che si trova nell'*Homo Apostolicus* (85). Eccolo: « ... Recte absolvi possunt sub conditione illae personae piae quae confitentur de solis imperfectionibus circa quas dubitatur an ob advertentiae defectum pertingant ad venialia ». Da ciò risulta che per S. Alfonso le imperfezioni morali sarebbero gli stessi peccati veniali, commessi però senza piena avvertenza. È il concetto adoperato anche sovente da S. Francesco di Sales, la cui influenza su S. Alfonso nel campo della ascetica è notoria (86).

Questa precisazione di termini S. Alfonso rarissimamente la adopera ed il significato che dà generalmente alla parola « imperfezione », da lui moltissimo usata, è lo stesso di « peccato veniale formale » e viene adoperata promiscuamente con quest'altra espressione di « piccoli difetti ». A conferma c'è un capitolo in *La vera sposa*, dove S. Alfonso precisa quello che si può intendere, o meglio che lui vuole intendere quando parla ordinariamente d'imperfezione (87). Il capitolo ha il seguente tema: « *Del pericolo in cui sta di perdersi una religiosa imperfetta che non teme delle sue imperfezioni* ». Dal tema stesso si capisce che l'argomento ricadrà sui mali che portano all'anima le imperfezioni e perciò, prima di entrare nel nocciolo della questione, precisa i vari sensi della parola « imperfezione ». Dice infatti che non intende parlare dei « peccati gravi »; neppure de' « peccati veniali non pienamente volontari, commessi per mera fragilità umana »; ma intende parlare invece dei peccati veniali deliberati: « Qui dunque voglio solamente

(84) S. ALFONSO, *Theol. Moralis*, l. VI, tract. IV, cap. I, n. 432 (ed. Gaudé), tom. 3, p. 428.

(85) S. ALFONSO, *Homo Apostolicus*, tract XVI, cap. I, n. 6 (ed. cit.), p. 407.

(86) Cfr. S. FRANCESCO DI SALES, *Oeuvres complètes*, t. I, « L'esprit », p. 11, sect. 11, Paris, 1884, p. 485. « Introduction à la vie dévote », I part., cap. 23-24; II part. ch. 18; III part. ch. 2, 9, 22; « Lettres » (Annecy), t. XII, p. 268; t. XIII, p. 19A, 29A; « Vrais Entretiens », VIII-XXII, (Annecy), t. VI, pp. 124-439.

L'Esplugas così riassume il pensiero del Salesio: « Imperfezione è un moto o atto

difettoso della natura che previene il consenso della volontà. Ridere deliberatamente senza moderazione e senza curarsi dell'esempio poco edificante che si dà ai circostanti, è mancanza veniale; però ridere per necessità, perchè ci sentiamo subitamente portati al riso... è soltanto imperfezione ». P. MIGUEL DE ESPLUGAS, *San Francisco de Sales* (Psicologia; Spirito; Maximas) Barcellona, Libr. Sales., 1908; segunda parte, libro primero, n. XIV, p. 245.

(87) S. ALFONSO, *La vera sposa di Gesù Cristo...*, cap. V, Opere ascetiche, vol. IV, p. 47.

parlare de' *peccati veniali deliberati e pienamente volontari* ». Secondo S. Alfonso, dunque, per imperfezione può intendersi e il peccato mortale, e il peccato veniale non pienamente volontario, commesso per fragilità, e il peccato veniale propriamente detto. L'imperfezione, presa nell'ultimo significato, non si distingue affatto dal peccato veniale e però può ritenersi che questo concetto d'imperfezione sia il predominante in S. Alfonso.

L'altro concetto però non è da escludersi ed è quello che c'interessa per la risposta al quesito propostoci. Se per imperfezione, nel suo senso più stretto, deve intendersi una manchevolezza non volontaria, che dire del rifiuto di una ispirazione, dello scegliere un bene minore trascurando invece il maggiore? Anche a questa manchevolezza si potrà applicare il concetto d'imperfezione (non peccato)? Bisogna ben osservare che, trattandosi d'ispirazioni c'è una varietà grandissima e non tutte hanno la stessa importanza, neppure impegnano le stesse responsabilità. Esprimere la mente di S. Alfonso sulla colpevolezza dell'infedeltà a ciascuna di esse non sarebbe cosa facile. Ma a noi questo non interessa; basta che sappiamo che cosa lui pensi della colpevolezza dell'infedeltà all'ispirazione della vocazione. E su questo punto il suo pensiero è quanto mai esplicito: l'infedeltà alla vocazione religiosa è peccato senza dubbio.

Esiste un caso in cui possiamo dire che, non seguendo il consiglio, si fa soltanto una imperfezione. Questo caso è stato proposto dall'Hugueny. Dice questo teologo che ci possono essere delle occasioni in cui è possibile che noi esitiamo circa il vero carattere e origine del pensiero che ci propone l'opera di consiglio; per esempio, quando dubitiamo circa la convenienza o inconvenienza della medesima, o dubitiamo se viene dallo Spirito Santo o dalla nostra immaginazione. Se nonostante questi dubbi trasgrediamo il consiglio, allora è il caso di dire che commettiamo una imperfezione veramente nel senso adoperato da S. Alfonso nella morale e nell'*Homo Apostolicus* e, secondo l'Hugueny, è l'unica occasione in cui si può parlare di vera imperfezione morale (88).

Nel campo della vocazione solo l'ignoranza potrà restringere la mancanza al limite dell'imperfezione, poichè soltanto per ignoranza si potranno mettere in dubbio sia la convenienza che l'origine divina della chiamata.

Non sono però le circostanze secondarie quelle che danno alla vocazione il carattere principale di obbligatorietà, neppure sono quelle che preoccupano di più la mente di S. Alfonso. La circostanza centrale e più importante è sempre quella del pericolo di condanna.

Riprendendo il filo della nostra esposizione critica, S. Alfonso, dopo di aver affermato che la vocazione in sé non è obbligatoria ma soltanto in virtù delle circostanze, presenta un caso pratico:

— *Se qualcuno viene ammonito dalla coscienza e si persuade che non*

(88) C'est de ces cas douteux qu'on peut dire avec Saint Liguori qu'ils ne sont pas matière à absolution. C'est à eux qu'on pourrait laisser le nom d'imperfection, etant

donné notre impuissance à déterminer avec certitude leur vraie moralité. HUGUENY, *Imperfection*, in D. T. C., t. 14, col. 1298.

*potrà salvarsi se non ubbidisce alla vocazione, allora, non seguendo la vocazione, pecca gravemente.*

Questa dottrina che ha il suo fondamento nella carità che ognuno deve a se stesso, è diventata comune nei nostri giorni (89). Lehmkuhl, per esempio, espone così il suo pensiero: «...qui vehementi impulsu divino ad religionem attractus iudicat, statum religiosum sibi esse unicum medium practice loquendo, quo fortes tentationes atque graves ac certas peccandi occasiones victurus sit... qui in tali conditione positus, illud medium... nihilominus respuit, non solum summam erga Deum ingratitude, sed etiam gravem temeritatem contra se suamque aeternam salutem committit: quod, si cui perspectum est, a mortali peccato non videtur immune esse (90). Le ragioni sono ovvie e non hanno perciò bisogno di commenti.

Il prof. D. Gennaro e il P. Geremia dicono nonostante che il peccato grave proverrebbe da coscienza erronea, « come commetterebbe un peccato mortale per coscienza erronea, ma certa, uno il quale facesse un'azione indifferente in sè, ma nella ferma persuasione di compiere un atto gravemente peccaminoso. La regione del peccato sarebbe però nell'incapacità di colui che non sa rettamente giudicare e non nell'azione oggettivamente considerata » (91).

La questione prende dunque un nuovo indirizzo: si tratta di sapere se è possibile formarsi con coscienza vera una simile persuasione.

Salsmans prende in istudio lo stesso problema e quantunque sia d'accordo con S. Alfonso circa la conclusione, aggiunge nonostante che tale persuasione non si può averla senza una illustrazione soprannaturale della mente: « nisi habeatur illustratio mentis prorsus extraordinaria » (92). La ragione presentata è la seguente: « Tale iudicium prorsus praetergreditur ordinaria conscientiae dictamina de liceitate vel illicite actionum nostrarum ». Continua dicendo che nonostante Dio voglia sottrarre grazie più abbondanti a coloro che non si curano delle già offerte, specialmente se queste sono state straordinarie e gioverebbero per tutta la vita, non lascerà però di concedere quelle che sono necessarie e sufficienti alla salvezza e concederà anche le grazie efficaci per vivere cristianamente, se verranno domandate attraverso la preghiera, onde conclude: « semper poterit

(89) P. JEAN BAPTISTE RAUS, *La doctrine de S. Alphonse*, chap. III, § 3, p. 43; DUBLANCHY, *Conseils évangéliques*, in D. T. C. Questo autore cita a conferma S. Alfonso; VERMEERSCH, *De religiosis institutis et personis*, vol. I, n. 27; PISCETTA-GENNARO, *Elementa Theologiae Moralis*, vol. IV, n. 181 ss., p. 123; HILAIRE BALMÈS (cit. apud Raus, *Institutiones canonicae*, p. 298 in nota) scrive: « Il y a pour lui obligation plus ou moins stricte d'embrasser l'état religieux, car il y a pour tout homme devoir

naturel de fuir l'occasion dangereuse et prochaine ».

(90) LEHMKUHL, *Theologia Moralis*, p. I l. I, tract. II, cap. IV, § 3, ad III, n. 3, Friburgi Brisgoviae, 1898, p. 309.

(91) P. GEREMIA, *La scelta della vocazione*, cap. V, p. 65. Cfr. PISCETTA-GENNARO, *Elementa Theologiae Moralis*, vol. IV, n. 181, p. 123.

(92) SALSMAANS, *Theologia Moralis*, vol. II, tract. X, sect. III, cap. II, § 1, n. III, Bruxellis, 1911, p. 73.

homo sibi probabiliter persuadere se etiam in saeculo salutem consecuturum esse, quamvis forte saepe in peccata gravia lapsurus sit » (93).

Il nostro modo di considerare il problema è alquanto diverso e perciò osiamo dire che una tale persuasione, cioè di non poter salvarsi fuori della vita religiosa, è più possibile di quel che si creda.

Non si tratta evidentemente di decidere o profetizzare con infallibile certezza della nostra sorte eterna. Questa certezza infatti sorpassa le forze della natura e non si potrebbe ottenere — come bene dice il Salsmans — « nisi habeatur illustratio mentis prorsus extraordinaria »; si tratta invece di arrivare ad una previsione abbastanza probabile che è quanto basta perchè uno che in ordine alla salvezza vuole seguire la via più sicura si faccia una simile persuasione con coscienza retta.

Innanzitutto non vogliamo negare, anzi si deve affermare che degli argomenti per convincersi della possibilità della salvezza ci sono sempre anche per i più disgraziati peccatori, finchè non si arrivi all'abisso della disperazione.

Osserviamo in secondo luogo che, in genere, non si fa una simile persuasione chi non vuole seguire la vocazione: questo, al contrario, troverà mille argomenti per convincersi non soltanto della possibilità, ma ancora della facilità della salvezza nel mondo. Tale persuasione si farà invece chi vuole corrispondere alla vocazione, perseverare in essa e trovare in questa persuasione un appoggio per vincere le contrarietà della vita religiosa.

Osserviamo in terzo luogo che non è il persuadersi della facilità della propria salvezza nel mondo quello che basta per salvarsi, ma si richiede l'applicazione in atto dei mezzi che portino praticamente ad assicurarla. Dal *posse* all'*esse*, in questo caso c'è un grande abisso, poichè una cosa sono i principi dogmatici, immutabili e uguali per tutti ed un'altra cosa è la loro attuazione nei campi dell'ascetica e della morale dove non si può prescindere dalla cooperazione dell'individuo.

Così concepita, questa persuasione non è quindi una persuasione filosofica o dogmatica che sarebbe umanamente impossibile, ma è invece una persuasione di prudenza e preventiva che ha lo scopo di prevenire il male. Il fine intento dai moralisti, che sarebbe quello di salvare dal peccato quelli che non volessero perseverare nella vocazione, non viene perciò raggiunto, anzi ci sembra che, oltre a non evitare il male, lo favoriscano, mentre cercano di aprire impunemente una porta e mettere in una via dove il pericolo di condanna è, fuori dubbio, molto più grande.

Scendendo alla pratica, non ci sembra che sia tanto difficile di farsi rettamente una simile persuasione. Una persona, per esempio, che sa positivamente che uscendo dalla religione (e questo per lui vuol dire perdere la vigilanza amorevole del superiore, il continuo buon esempio dei confratelli e gli aiuti abbondanti provenienti dalle pratiche di pietà e dalla fre-

(93) *Ibidem*.

quenza dei sacramenti), nell'ambiente che lo aspetta, dove prima aveva fatto già brutte esperienze, non avrà la forza sufficiente per resistere alle tentazioni e, poi, non avrà la forza morale per fermarsi, perchè prevede che dopo le prime cadute, mancandogli sempre più la forza dello spirito e crescendo quella della carne, finirà per attaccarsi al peccato e allora il rischio sarà gravissimo, questa persona possiede argomenti sodi e più che sufficienti per farsi una simile persuasione di prudenza (94).

Una simile persuasione obbliga tutti coloro che la posseggono e la ragione profonda si trova in ciò che ognuno, anche di propria iniziativa e facendosi violenza se vi trova ripugnanza, deve prendersi *sub gravi* quei mezzi che giudica necessari per arrivare alla salvezza, mezzi che perciò non possono non essere anche voluti da Quello che desidera tutti salvi.

Nonostante tutto ciò, rimarrà sempre vero e dogmaticamente certo che gli aiuti sufficienti della grazia non gli mancherebbero mai e che in base a questo principio potrebbe anche persuadersi della possibilità della salvezza nel mondo; però, come abbiamo detto, la possibilità di salvezza non è la salvezza, e nonostante sia certo che la grazia sufficiente non mancherebbe, non è ugualmente certo che la corrispondenza ad essa sarebbe in misura sufficiente, e siccome il sottomettersi all'esperienza porterebbe dei risultati troppo tardivi, ecco perchè secondo S. Alfonso è sapientissimo atto di prudenza religiosa, anzi segreto della perseveranza nella vocazione, il persuadersi che fuori della religione alla quale si è stato chiamato è molto difficile il salvarsi.

Se si prende la questione nei principi alfonsiani, cioè: *il non corrispondere ad una grazia è privarsi di una catena di grazie che ad essa sarebbero condizionatamente legate*; ad ognuno sarà concesso una misura definita di grazia compita la quale si chiude la porta a qualsiasi altra grazia (95), allora sarà molto più facile di arrivare alla detta persuasione.

Comunque sia, si tratta sempre di un caso ipotetico che rimane finchè rimarrà l'ipotesi, la quale, per sè, potrebbe anche essere irrealistica. Nonostante il Lessio sostenga che l'ipotesi può esservi sovente *quod saepe accidit*, la verità è che per S. Alfonso non spiega la maggioranza dei casi e perciò lui stesso si crea un'altra questione più palpitante e piena di realtà. Eccola:

*Potrà considerarsi in peccato chi essendo convinto della divina chiamata, resta nel mondo, cercando di persuadersi che anche nel mondo potrà salvarsi con la stessa facilità?*

(94) Anche F. Y. Hurtaud, appoggiandosi su di S. Tommaso ha lo stesso parere: « Indirectement et accidentellement, une âme favorisée de cette impulsion de Dieu pourrait être obligée gravement à ne point y résister. Si elle avait fait l'expérience de sa propre faiblesse, et qu'elle sût qu'en restant dans le monde elle n'éviterait pas un péché mortel dont l'occasion est toute

prochaine, il y aurait devoir rigoureuse pour elle à se laisser guider par cette lumière qui lui montre l'unique voie de salut ». HURTAUD, *La vocation au sacerdoce*, ch. II, Paris, 1911, pp. 47-48. Cfr. *Quodlib.*, X, a 9.

(95) S. ALFONSO, *Via della salute*, parte I, medit. 71, Opere ascetiche, vol. II, pagina 229-230.



La risposta è affermativa, poichè S. Alfonso possiede l'intima convinzione che chi abbandona la vocazione moralmente certa, anche se cerca di persuadersi della facilità di salvarsi nel mondo, in realtà però difficilmente potrà salvarsi: *Non videtur dubitandum quod isti magno discrimini salutis se exponunt* » (96).

Di ciò S. Alfonso è assolutamente persuaso e di questa persuasione fanno eco tutte le opere che riguardano il problema della vocazione. Ecco alcuni tratti: « tremate — dice in una lettera — perchè se non ubbidite alla chiamata, voi mettete in gran pericolo la vostra salute eterna » (97); « quanti miseri giovani vedremo dannati nel giorno del giudizio per non aver ubbidito alla loro vocazione » (98); « come sento, la sua vocazione secondo le circostanze, mi pare certo che fu da Dio: onde dall'eseguirila dipenderà certamente la sua salute eterna » (99).

In queste sue asserzioni S. Alfonso non vuole dire che certamente si dannaranno coloro che abbandonano la vocazione, ma bensì accentuare che la salvezza si otterrà molto più difficilmente e con più fatica (100). Fondandosi sulle parole del Lessio: « non sequi vocationem eamque deserere, saepe est causa pravae vitae et damnationis aeternae » (101), S. Alfonso stabilisce il principio: « non seguire la vocazione è mettersi in pericolo di dannazione », dal quale conseguentemente potrà dedurre che « non seguire la vocazione divina è peccare ». La sua grande preoccupazione sarà quindi quella di provare il principio:

## **B — NON CORRISPONDERE ALLA VOCAZIONE È METTERSI IN PERICOLO DI DANNAZIONE (102)**

Seguendo il suo solito sistema, S. Alfonso cercherà di appoggiarsi sulla scrittura, sulla tradizione e su teologi di riconosciuto merito.

Il primo argomento presentato è quello dei teologi, scegliendo fra tutti un rappresentante della scuola Sorbonica.

(96) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, n. 78, p. 507.

(97) S. ALFONSO, *Risposta ad un giovane che dimanda consiglio...*, Opere ascetiche, vol. IV, p. 449.

(98) S. ALFONSO, *Avvisi...*, l. c. I, pagine 397-398.

(99) S. ALFONSO, *Lettere e istruzioni*, n. 5, p. 811. Cfr. anche *ibidem*: n. 6, p. 812; n. 89-859; « Lettere spirituali a monache ed educande » (Opere ascetiche, vol. IV), n. 112-801; n. 126-806; n. 127-806; « Avvisi... », p. 411; Considerazione III, p. 416-417; « Avvertimenti ad una donzella », pagina 389; « Risposta ad un giovane... », p. 447.

(100) « Ancorchè vi salvaste — dice degli infedeli alla vocazione — il che sarà difficile, almeno perderete quella gran corona che Dio vi teneva preparata se foste stati fedeli ». *Lettere e istruzioni*, n. 41, p. 839.

(101) L. LESSIO, *De statu vitae deligendo*, qu. VIII, n. 95, p. 852.

(102) È inteso che si parla della vocazione religiosa moralmente certa in un giovane che ne ha le attitudini, ossia, nelle condizioni di cui ci siamo occupati nel principio dell'esposizione. È da notare che, tra le prove presentate, S. Alfonso non include quelle che hanno l'impronta della sua personalità, come sarebbero quelle che si deducono dal suo sistema della grazia

## La citazione dell'Habert.

Quale il motivo per cui S. Alfonso adduce per confermare la sua tesi un teologo rigorista?

Secondo il Vermeersch, l'Habert avrebbe influito nel pensiero di Sant'Alfonso (103), ma è nostro parere che ciò non sia vero. S. Alfonso cita l'Habert non a ragione del suo rigorismo (104) ma perchè vedeva in lui un teologo di dottrina soda (105), un chiaro rappresentante della scuola sorbonica (106) e principalmente perchè meglio di ogni altro confermava la sua posizione. Sappiamo già, principalmente dal suo sistema della grazia, come S. Alfonso, trattandosi di scuole e di sentenze disputate, si mantenga in perfetta indifferenza. Lui non è di quelli che dopo di aver trovate le prove stabiliscono la tesi, ma, al contrario, prima di tutto determina la tesi, ossia un punto di dottrina, di riconosciuta utilità salvifica, e solo dopo cerca le prove. Solo così si spiega come nella morale asserisca che il problema della vocazione non era stato trattato con sufficiente serietà se non dall'Habert e dal Concina, il che vale a dire che soltanto le trattazioni di questi due teologi intorno alla vocazione si conformavano al suo pensiero.

Il testo in questione, che abbiamo riportato dietro (107), è tolto dal paragrafo in cui l'Habert si domanda: « se la vocazione sia necessaria al ricevimento degli ordini ed all'adempimento dei doveri annessi ». « *Utrum Dei vocatio sit necessaria ad ordines suscipiendos eorumque functiones rite oboeundas* ». La risposta è affermativa e viene provata con la Scrittura, coi Padri e con quattro argomenti di ragione dei quali c'interessa l'ultimo.

Dice l'Habert che nessuna opera, quantunque buona per natura, può essere grata ed accetta a Dio se non è fatta secondo la divina volontà; ma

(103) « N. B. In hac severitate, potius adhaeret Lessio » — il Vermeersch parla di S. Alfonso — videturque praeoccupatus rigidiorum quorundam placitis, nominatim Habert ». *De religiosis institutis et personis*, t. II, supplem. III, art. III, p. 39.

(104) « Il suo rigorismo etico, però, bisogna riconoscerlo, non è dei più accesi, almeno nel senso che è evitato con cura l'accento ai principi da cui discende ». G. CACCIATORE, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo*, Firenze, 1944, p. 360. Lo stesso Marc lo colloca tra i rigoristi mitigati: MARC-GESTERMANN, *Institutiones Morales*, vol. I, n. 85, Paris (Vitte), 1920, p. 47.

(105) « Vocatio divina. De qua, cum sit res tanti momenti, unde pendet aeterna salus... mirum est quod tot morales scriptores nullum verbum faciant: praeter paucos inter quos fuse et egregie signanter scripserunt

de hoc puncto Habert et pater Concina ». S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, lib. VI, tract. V, cap. II (ed. Gaudé), t. 3, p. 799.

(106) Cfr. JEAN BAPTISTE RAUS, *La doctrine de S. Alphonse...*, chap. III, § 3, pagina 45 in nota.

(107) « ... Habert loquens de eo qui non suscipit statum Deo sibi destinatum sic ait: "Non sine magnis difficultatibus poterit salutis suae consulere; manebitque in corpore Ecclesiae velut membrum in corpore humano suis sedibus motum, quod servire potest, sed aegre admodum, et cum quadam deformitate". Deinde recte concludit: "Licet, absolute loquendo, salvari possit, difficile tamen ingreditur viam humilitatis et poenitentiae, qua sola ipsi patet ingressus ad vitam" ». S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, lib. IV, n. 78, p. 507.

le opere sacerdotali fatte da chi non ebbe la vocazione, quantunque siano buone e lodevoli in sè, vengono eseguite contro la volontà di Dio; perciò non potranno non essere nè grate nè accette a Dio. La conclusione del sillogismo è questa: dunque, molto più pericolosamente si erra non corrispondendo alla vocazione che trasgredendo un precetto particolare della legge; perchè chi trasgredisce un precetto, trovandosi nella sua via, si assomiglia ad un viandante che inciampando in una pietra della strada cade ma subito si rialza; però chi sbaglia sulla vocazione erra la stessa strada e « Licet absolute salvari possit... difficile tamen ingredietur viam humilitatis et poenitentiae » (108).

Quale la forza probativa della citazione?

Il P. Geremia si avvanza a dire che il testo citato non prova niente.

Innanzitutto rimprovera S. Alfonso di aver scelto simile citazione « poco felice ed indovinata », perchè Habert rivolge i suoi detti non a coloro che non corrispondendo alla vocazione religiosa rimangono o ritornano nel secolo, ma a quanti abbracciano lo stato sacerdotale senza vocazione (109). Di seguito, fa queste osservazioni al sillogismo del contesto:

1. - « Se è vero che chi non corrisponde alla sua vocazione ed abbraccia una strada diversa da quella voluta da Dio pecca incessantemente contro Dio... deve pure esser vero che costui, non solo difficilmente può arrivare al cielo ma assolutamente non si può salvare... »

2. - « Di tutti i passi della Sacra Scrittura citati dall'Habert neppure uno ha un significato letterale col quale si possa provare la tesi da lui sostenuta... »

3. - « S. Tommaso (pars I, q. XIX, a. XII, in corp.) fa a riguardo della volontà di Dio distinzioni ben chiare che l'Habert non avrebbe dovuto ignorare. Il santo Dottore ammette in Dio una volontà imperante che impone precetti, una volontà proibente, che vieta alcune azioni, una volontà permissiva che tollera il male, una volontà consulente, la quale consiglia solamente un bene migliore ma non obbligatorio... L'Habert invece, parlando di vocazione, usa con la più grande disinvoltura, i termini: *praeceptum, imperium, suprema voluntas* » (110).

Queste osservazioni che a prima vista sembrano giuste si attenuano molto quando, oltre alle pagine a cui si riferiscono, si ha presente il complesso della teologia sorbonica intorno alla grazia. Prima di censurare la dottrina di un testo bisogna interpretarla nel contesto, e in ordine alle premesse e al pensiero dell'autore. Forse, allora, le conclusioni che a prima vista sembrano inaccettabili, non lo saranno più con altrettanta evidenza.

1. - *La prima osservazione* di P. Geremia riguarda la scelta della citazione, ritenuta « poco felice ed indovinata ». A noi non sembra così. Infatti, quantunque la dottrina esposta dall'Habert abbia lo scopo partico-

(108) Cfr. L. HABERT, *Theol. dogm. et mor.*, « De ordine », pars tertia, cap. I: « De vocatione ad ordines », § II, ed. Placentiae, 1774, t. VII, pp. 167-172. Cfr.

anche P. GEREMIA, *La scelta della vocazione*, cap. V, p. 67.

(109) P. GEREMIA, *ibidem*.

(110) *Ibidem*.

lare dello stato sacerdotale, deve ritenersi come una trattazione completa sulla vocazione che deve perciò applicarsi a qualsiasi stato, data la generalità dei principi su cui si basa: « Deus ab aeterno rebus singulis in tempore producendis singulos fines praestituit, rationesque ordinavit, ac media quibus unaquaeque fini suo congrueret, et ad illum suaviter dirigeretur » (111). Questo concetto fondamentale rievoca tutta la Provvidenza divina riguardante i singoli individui, in cui viene compresa oltre alla vocazione ad uno stato, la stessa vocazione alla grazia, onde l'Habert poteva logicamente dire con S. Paolo: « Quos in tempore vocavit, justificavit et in fine glorificavit, illos ab aeterno praescivit et praedestinavit » (112).

Da ciò risulta che, avendo Dio creato ognuno con particolari doti di natura, ed avendo anche fissato i mezzi che ad ognuno saranno più adatti, nessuno potrà spostarsi dalla via che la Provvidenza nell'ordine esecutivo gli manifesterà attraverso le ispirazioni, le grazie interne, esterne, gli avvenimenti, ecc. La vocazione ad uno stato entra nei piani della Provvidenza a nostro riguardo, fa parte della stessa Provvidenza, o, come dice l'Habert, « se habet ad Providentiam generice sumptam, sicut species ad genus sub quo continetur » (113).

La dottrina che l'Habert dedica alla vocazione sacerdotale si estende perciò a qualsiasi vocazione e in modo speciale alla vocazione religiosa. Abbiamo detto « in modo speciale », perchè e lo stato sacerdotale e lo stato religioso appartengono all'ordine degli stati che l'Habert chiama soprannaturali, cioè che richiedono una grazia speciale per entrarvi (114). Nella stessa trattazione l'Habert sovente parla di vocazione in genere, non solo spiegando nozioni che si applicano a qualsiasi vocazione (115), ma anche presentando testi e facendo esempi che ben confermano la nostra interpretazione (116).

Se qualche dubbio ancora restasse si osservi l'esposizione dei contemporanei. Il Concina, per esempio, che trascrive letteralmente, per così dire, il pensiero dell'Habert sulla vocazione, nonostante abbia per scopo trattare esclusivamente della vocazione sacerdotale, lui stesso fa l'applicazione dei principi allo stato religioso e persino, nel paragrafo dove tratta dei segni della vocazione, premette il titolo: « De signis divinae vocationis ad statum religiosum et sacerdotalem » (117).

In conclusione: quantunque l'Habert tratti direttamente della vocazione sacerdotale (lui espone la dottrina del Sacramento dell'Ordine), i prin-

(111) L. HABERT, *op. cit.*, « De dispositionibus ad ordines », cap. I, § I, p. 164.

(112) *Ibidem*.

(113) *Ibidem*.

(114) « Porro si gratia divinae vocationis ad quodlibet vitae genus naturalis ordinis, multo magis ad ea quae supernaturalis sunt ordinis requiritur ». *Ibidem*.

(115) L. HABERT, *op. cit.*, qu. I, p. 164;

§ I, Resp. ad qu. 3, p. 166; § II: probatur tertio, tertia ratio, p. 169 ss.

(116) Vengono presentati testi che parlano della vocazione al vescovado: p. 167; e si prendono come esempi la vocazione di Davide, di Saule e degli Apostoli: p. 169.

(117) F. DANIELE CONCINA O. P., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, « De ordine », cap. VII, § 111, Venetiis, 1755, pagina 30.

cipi e le conclusioni devono applicarsi anche alla vocazione religiosa, onde la citazione di S. Alfonso è da ritenersi senz'altro ben fatta.

Le altre tre osservazioni intaccano direttamente la forza probativa del testo. La prima di esse accusa l'argomento dell'Habert di portare a conclusione empie, ossia alla perdita della speranza di salvezza per quelli che si fossero fatti sacerdoti senza vocazione, « perchè — dice il P. Geremia — se trovandosi fuori strada peccano incessantemente, questi tali non potranno assolutamente salvarsi ».

Questa conclusione è evidentemente di P. Geremia, non però dell'Habert il quale asserisce sì che la salvezza sarà molto difficile, ma non impossibile, « cum enim Deus petenti ut oportet gratiam non denegabit », docente Concilio Tridentino, sess. 6, cap. II: « Deus impossibilia non iubet; sed iubendo manet et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat ut possis » (118).

Se questa è la conclusione dell'Habert e non potrebbe essere diversamente, ciò significa che le premesse sono suscettibili di altra interpretazione. Infatti, non si può capire che lui, quando scrisse che gl'infedeli alla vocazione peccavano doppiamente e continuamente: « dupliciter in ipsum (Deum) delinquant omissione scilicet et transgressione... transgressione etiam in Deum peccant, non semel et iterum, sed continuo... » (119), intendesse veramente asserire che in ogni azione anche in quelle buone per sè (!) c'era l'offesa di Dio e perciò peccato formale. Il pensiero dell'Habert a nostro parere sarebbe il seguente:

Avendo Dio destinato ad ogni uomo uno stato particolare, nel senso che ognuno ha ricevuto quelle attitudini di natura corporali e spirituali che da sè sole definiscono la sua migliore posizione nel pellegrinaggio verso la Patria, il non seguire la propria vocazione è crearsi delle difficoltà di ordine temporale e soprattutto spirituale per tutta la vita.

Se lo sbaglio nella scelta è stato relativamente piccolo, anche le conseguenze saranno piccole; però quando lo sbaglio è più notevole, come quando un uomo che è chiamato al matrimonio e non ha doti di spirito che per fare l'agricoltore di campagna vuole diventare sacerdote, allora le conseguenze saranno molto più gravi. Questo tale che ha invaso un campo non fatto per lui, nel disimpegno degli assunti doveri troverà delle difficoltà insormontabili e non eseguirà mai niente colla richiesta competenza.

Lo sbaglio iniziale ben potrà essere considerato per lui come una specie di peccato originale che lo accompagnerà sempre, e, *per così dire*, vizierà tutto l'agire della sua vita. Se trapiantiamo tutto questo nel piano dell'ordine universale voluto dalla Provvidenza, non offre difficoltà l'accettare che questi spostati possano paragonarsi a delle ruote che girano sì, ma fuori del loro posto e che perciò portano un disturbo all'ordine generale.

(118) L. HABERT, *op. cit.*, « De dispositionibus ad ordines », cap. I, § 11: « negotium maiorem », p. 172.

(119) *Loc. cit.*, p. 170.



Intesa sotto questa luce, la dottrina dell'Habert non offre delle grandi difficoltà ad ammettersi, in quanto sostiene che gl'intrusi nel sacerdozio e gl'infedeli alla vocazione religiosa corrono gran pericolo di dannarsi eternamente.

Oltre a ciò osserviamo che il linguaggio adoperato non è rigorosamente dogmatico perchè tanto l'Habert quanto i teologi contemporanei, anche nella esposizione delle verità, cercano l'utilità delle anime; infatti, i compendi di teologia allora in uso non erano semplice esposizione di verità di fede, ma erano anche testi di morale, e di pastorale (120).

Quest'intuito pedagogico-salvifico si scorge subito, dopo una semplice lettura, nello stesso capitolo che l'Habert dedica all'argomento della vocazione. In effetti dopo che attraverso i suoi ragionamenti arrivò al punto di quasi togliere all'infedele alla vocazione la speranza della salvezza, supera intieramente questo ostacolo proponendo la duplice volontà di Dio. In seguito riprende parte della prima posizione, paragonando l'infedele alla voce di Dio ad un membro spostato nel corpo umano, ma subito dopo cede nuovamente, asserendo che con la penitenza e con la preghiera non c'è grazia che non possa essere ottenuta; ed alla fine, facendo un passo indietro, conclude: « licet absolute salvari possit... difficile tamen ingreditur viam humilitatis et poenitentiae ».

Il fine dello scrittore è evidente: non è tanto quello di esporre una dottrina allo studente teologo, quanto quello di portare il fedele lettore a dar grande importanza al negozio della vocazione e a pensarci sopra con serietà. A questo scopo tende anche il crescente timore che cerca di incutere negli spiriti, senza però condurre alla disperazione. Habert voleva colpire una piaga del suo tempo, e perciò immaginandosi un lettore che, come la maggioranza della gente, non pensava a nessuna vocazione ma soltanto all'interesse per scegliersi lo stato, fosse anche il sacerdotale, cerca nella stessa esposizione di convincerlo, adoperando argomenti ogni volta più rigoristi, tanto che, quando arriva alla fine del quarto argomento di ragione (contenuto nella citazione di S. Alfonso), attinge il massimo della rigidità: « *Quarta ratio, quae possit quorumcunque impavidorum corda concutere* », scrive lui.

Conclusione: non si può conseguentemente argomentare sul pensiero dell'Habert, prendendo unicamente un tratto e forzandolo a delle deduzioni che quantunque siano logiche, non interpretano però il suo vero pensiero.

Anche sotto questo punto di vista la citazione di S. Alfonso appare quanto mai sapiente, poichè vengono scelti due periodi, non per caso staccati, quelli che, nell'insieme, meglio esprimono, forse, la concezione dell'Habert sulle conseguenze dell'incorrispondenza alla vocazione.

2. - *La seconda obbiezione* riguarda i testi della Scrittura adoperati

(120) Abbiamo forse osservato già il titolo di alcune opere teologiche del tempo: *Theologia dogmatica et moralis*, chiamò

Habert la sua teologia; Concina l'intitolò *Theologia christiana dogmatico-moralis*.

dall'Habert per provare la sua tesi, testi che secondo P. Geremia sarebbero tutti « stiracchiati » e presi in senso accomodatizio e perciò insufficienti per provare tesi.

L'Habert nell'adoperare la Scrittura è figlio del suo tempo e perciò la cita ricorrendo facilmente al senso tropologico e accomodatizio, sempre che non poteva trovare testi i quali, interpretati nel suo senso proprio e letterale, fornissero appoggio sicuro alla dimostrazione. Questo però non significa affatto che lui attribuisse ai detti testi vera forza scritturistica e che stimasse provata la sua dottrina adoperandoli nel senso accomodatizio.

Non è dunque la Scrittura quella che dà l'appoggio più importante alla sua dottrina, quantunque non debba essere svalutata completamente.

3. - *L'ultima osservazione* fatta dal P. Geremia riguarda la mancanza di distinzione tra i concetti di volontà imperante, proibente, permittente e consulente esposti da S. Tommaso. È vero che l'Habert non fa la distinzione tra questi concetti, parlando della vocazione, ma *ad quid* se lui procede per altra via? Dal suo linguaggio, siccome dal linguaggio di S. Alfonso e di tutti i contemporanei, si deduce con abbastanza evidenza una distinzione che spiega e chiarisce l'atteggiamento preso al riguardo, cioè la distinzione tra precetto, consiglio e obbligatorietà. Infatti: che cos'è l'obbligatorietà? Nient'altro che un legame morale esistente tra la coscienza ed un bene considerato non in astratto, ma in concreto con tutte le circostanze che lo circondano, donde deriva il carattere tutto personale dell'obbligatorietà. Il concetto di obbligatorietà prescinde perciò dai concetti di precetto e di consiglio. Che cos'è invece il precetto? Nient'altro che un principio di obbligatorietà, in quanto che propone un bene o proibisce un male « in individuo » che ha connessione necessaria col fine ultimo. Però, non soltanto quello che ha relazione necessaria col fine ultimo, ossia è condizione *sine qua non* per la salvezza può essere causa di obbligatorietà, onde non ripugna che oltre ai precetti ci siano altre fonti.

Il consiglio nella sua essenza riguarda invece un bene non assolutamente necessario per la salvezza, e perciò si dice che ha per oggetto un maggior bene od una maggior perfezione, essendo qui la ragione per cui si distingue sostanzialmente dal precetto e si oppone ad esso. Preso in concreto *hic et nunc* anche il consiglio secondo le circostanze può esser fonte di obbligatorietà, senza perdere perciò la natura di consiglio. Un esempio: la castità verginale è un consiglio e tale resterà sempre; ciò non toglie che possa divenire obbligatoria per colei che, a causa di difetti fisici, non riuscisse ad accasarsi.

Similmente nella dottrina dell'Habert i consigli evangelici saranno sempre consigli e ciò nonostante diventeranno fonte d'obbligatorietà per chi abbia ricevuto la grazia della vocazione religiosa, perchè nel rispondere ad essa sta in giuoco la propria santificazione. Questo non significa che siano assolutamente necessari per la salvezza, perchè se così fosse non si potrebbero chiamare consigli ma precetti; essi invece, a coloro ai quali vengono proposti attraverso la grazia se non sono necessari saranno al meno tanto utili

da non poter non obbligare; anzi, non ripugna che per qualcuno in particolare l'osservanza dei consigli sia più obbligatoria ancora della osservanza di qualche precetto in casi particolari (121).

Non si tratta dunque di confusione di concetti (122) ma di logiche deduzioni da principi posti.

Volendo, in conclusione, esprimere il nostro parere intorno al valore della citazione di cui stiamo trattando, dovremo dire che essa rappresenta non soltanto il pensiero di un importante teologo ma soprattutto il pensiero di tutta una scuola, della scuola sorbonica, che così viene schierata per difendere e appoggiare la tesi di uno dei suoi più rinomati seguaci.

### S. Bernardo.

Dopo l'argomento dei teologi rappresentati nell'Habert, S. Alfonso espone quello dei Padri. Negli *Avvisi* (123) mette in primo luogo il nome di S. Bernardo, però non fa citazione alcuna.

Ma che il pensiero del grande abate di Chiaravalle concordi pienamente con quello di S. Alfonso, lo si può cogliere dallo studio del Miano (124).

### S. Gregorio Magno.

S. Alfonso vede in questo Santo Padre e grande Pontefice della Chiesa un'autorità importante da schierare tra i propugnatori della sua tesi e perciò nella morale lo cita subito dopo l'Habert. Dovendo presentare un testo di conferma, lo prende dalla lettera indirizzata da S. Gregorio all'Imperatore Maurizio.

Ecco il testo nel contesto:

S. Gregorio loda la parte dell'editto in cui l'Imperatore proibisce di accettare negli uffici ecclesiastici persone implicate in pubbliche amministrazioni, perchè « qui saecularem habitum deserens, ad ecclesiastica officia venire festinat mutare vult saeculum, non relinquere » (125). Non approva

(121) Quante volte la grazia della vocazione religiosa non assale un'anima proprio quando sta per decidersi positivamente ad una vita o di santità o di corruzione? La mancanza contro un precetto può darsi che non sia ancora fatale e lo sia invece l'abbandono della profferta di vocazione che Dio le aveva inviato come l'ultimo ricorso non solo per toglierla dall'abisso, ma anche per fare di essa un vaso di elezione.

(122) Il P. Geremia sembra appoggiarsi sul Vermeersch, il quale parlando della dot-

trina di Habert, dice: « Ubi mirum videsis exemplum confusionis voluntatis invitantis, praecipientis vel vetantis »: *De religiosis institutis et personis*, vol. II, suppl. 111, art. IV, n. 1, p. 43 in nota.

(123) S. ALFONSO, l. c., I, p. 397.

(124) V. MIANO, *La vocazione nella dottrina di S. Bernardo*, in « Salesianum », 1953, n. 2-3.

(125) S. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, lib. 3, indict. 11, epist. 65; M. L. t. 77, col. 663.

però che a questi tali venga anche chiusa la via del monastero, poichè era principio fondamentale da tutti ammesso che se non tutti avevano la libertà di farsi sacerdoti, tutti l'avevano di farsi religiosi: « Non omnibus licebat esse clericis. Omnibus monasteria patebant » (126). In seguito viene la parte della lettera che più c'interessa: « In qua lege subiunctum est ut nulli qui in manu signatus est (127) converti liceat. Quam constitutionem ego, fateor dominis meis, vehementer expavi, quia per eam coelorum via multis clauditur, et quod, nunc usque licuit ne liceat prohibetur. Multi enim sunt qui possunt religiosam vitam etiam cum saeculari habitu ducere. *Et plerique sunt, qui nisi omnia reliquerint salvari apud Deum nullatenus possunt.* Ego vero haec dominis meis loquens quid sum nisi pulvis et vermis? Sed tamen quia contra auctorem omnium Deum hanc intendere constitutionem sentio dominis tacere non possum » (128).

Questo editto, come dichiara lo stesso S. Gregorio in una lettera al medico Teodoro, sarebbe stato provocato dal grande numero di soldati che abbracciavano la vita religiosa: « Quia forte multi milites convertebantur et exercitus decrescebat » (129).

Nella retta interpretazione del testo citato da S. Alfonso tutta la difficoltà si concentra in questa domanda: Quale il motivo per cui essendo proibito a tutti i soldati di farsi religiosi, la via del cielo viene chiusa per molti di loro i quali neanche potranno salvarsi?

Il Vermeersch risponde che il motivo lo si trova nei molti pericoli morali che vi sono nella vita militare i quali sono per molti occasione prossima di peccato e perciò anche pericolo di condanna, se non viene aperta una via per evitarli (130). Questa risposta non soddisfa, perchè non risolve appieno la difficoltà. Infatti, ancora potremmo domandare la ragione per cui i pericoli della milizia sono fatali per alcuni e per altri no, poichè, come dice S. Gregorio, molti possono vivere bene anche rimanendo nel secolo (131). E poi, se l'unica causa di perdizione fossero i pericoli della milizia, non si capisce perchè le conseguenze fatali provengano dall'impedire precisamente l'ingresso nella religione; non basterebbe licenziarli o aprire loro qualsiasi altra via? Notare le parole di S. Gregorio: « Plerique sunt, qui nisi omnia reliquerint — ossia, *se non si fanno religiosi, se non abbandonano tutto*, — non si potranno salvare. Ora queste parole escludono affatto che per quei

(126) Loc. cit., col. 662, in com., nota (c).

(127) Da queste parole si deduce che in questa parte dell'editto, l'imperatore si riferisce ai soldati dell'esercito. Sei erano in fatti le note che li distinguevano: 1) non sit negotiator; 2) examinetur; 3) praestet sacramentum; 4) ensis ei cingatur; 5) *nota publica eius brachiis inscribatur*; 6) in album referatur. Cfr. M. L. *ibidem*, col. 664, com. in nota (f).

(128) *Ibidem*, col. 663.

(129) S. GREGORIO MAGNO, *Epist.*, n. 66; M. L. t. 77, col. 665-666.

(130) « Moralia militiae pericula esse plurima quis ignorat. Plures itaque ibi in proxima peccandi occasione versari vix dubitari potest, quibus proinde, nisi aperta sit via illam fugiendi salus est summo obnoxia discrimini ». *De religiosis institutis et personis*, vol. II, suppl. III, art. II, n. 3, p. 32.

(131) « Multi enim sunt qui possunt religiosam vitam etiam cum saeculari habitu ducere ». Loc. cit.

tali ci fosse altra via di salvezza oltre alla religiosa, poichè li mette in opposizione ai molti che si potrebbero salvare anche rimanendo nel mondo: « *religiosam vitam etiam cum saeculari habitu ducere possunt* ».

La causa principale della dannazione non potrebbe dunque essere altra che il non seguire la vocazione religiosa che avrebbero ricevuta da Dio. Per esprimerci secondo l'interpretazione di S. Alfonso, questi tali se entrassero nella religione, ossia nello stato che la Provvidenza aveva prefinito, come essendo quello che meglio loro conveniva, avrebbero trovato quella abbondanza di grazie con cui assicurerebbero la perseveranza finale e senza delle quali la salvezza sarebbe stata impossibile.

Il Vermeesch sembra proprio preoccupato nel rigettare quella che secondo lui sarebbe l'interpretazione di S. Alfonso; infatti scrive: « *Nullum tamen pactum hinc erui potest causam istius ruinae defectum esse gratiae congruae quae ob neglectam vocationem a Deo negaretur* » (132). Se abbiamo capito bene, l'illustre gesuita vuole accentuare che anche agli infedeli alla vocazione non mancheranno mai le grazie sufficienti per la salvezza. Ma noi ci domandiamo: A quanti di quelli che presentemente si trovano dannati nell'inferno è mancata la grazia sufficiente? e frattanto si sono dannati. Quello che è mancata loro è stata una grazia più abbondante, grazia che certissimamente Dio non nega a nessuno, però, « *facienti quod est in se* ».

In conclusione: l'interpretazione fatta da S. Alfonso ci sembra che deva ritenersi come quella che meglio ancora rispecchia il pensiero di S. Gregorio. Concediamo nonostante al De Lugo che il vocabolo « *nullatenus* » dell'espressione: « *...salvari nullatenus possunt* », possa essere interpretato nel senso di « *difficilmente* », o come si esprime lui: « *non sine magna difficultate* » (133).

### L'argomento della scrittura.

S. Alfonso sempre a conferma della sua tesi cita cinque brani della Sacra Scrittura coi quali intenderebbe dimostrare come le conseguenze dell'incorrispondenza alla vocazione siano gravi e nel tempo e specialmente nell'eternità.

Non sarà ozioso il domandarci, prima di accingerci all'esame dei testi citati, quale fosse il criterio di S. Alfonso nel citare la Sacra Scrittura.

Bisogna riconoscere innanzi tutto col Keusch (134) che S. Alfonso adoperò la Scrittura con sapienza, con scelta e con sicurezza e noi stessi abbiamo constatato la giustezza di questo giudizio nella lettura delle sue

(132) *Op. cit.*, p. 32.

(133) DE LUGO, *De Sacramento Poenitentiae*, disp. 15, sect. IV, n. 50, Parisiis, 1892, t. IV, p. 834.

(134) KEUSCH, *La dottrina spirituale di S. Alfonso Maria de' Liguori*, Milano, « Vita e Pensiero », 1931.



opere; nondimeno bisogna aggiungere che S. Alfonso fu figlio del suo tempo e, come tale, ne portò l'impronta.

Ora la letteratura ascetica del '700 non sempre brillava per l'esattezza dell'interpretazione esegetica dei sacri testi. Sappiamo come nel secolo xvi gli abusi nell'uso della Scrittura portarono al decreto del Concilio Tridentino in cui si condanna la temerità di coloro che contorcono le parole della Scrittura forzandola a sensi non propri (135); e questo non bastò — dice il Ricciotti — « tanto è vero che nel secolo xvii gli oratori sacri ancora battevano più o meno le strade dei loro colleghi del secolo precedente » (136). D'altra parte S. Alfonso non aveva potuto studiare a fondo la Sacra Scrittura; lui non era affatto esegeta; la stessa « traduzione dei Salmi » arricchita da un breve commentario non aveva scopo esegetico ma semplicemente ascetico. Da tutto ciò doveva risultare inevitabile qualche manchevolezza al riguardo, tanto più che le esigenze critiche di allora erano molto lontane da quelle di oggi. Ma di qui non si può senz'altro concludere ad una svalutazione completa delle sue argomentazioni scritturistiche. Vediamo i singoli testi:

I - *Luca*: 9, 62: « Nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro aptus est regno Dei ».

Questo testo che ha un'importanza speciale nella nostra trattazione non viene citato nella morale, però viene citato negli *Avvisi*, preceduto dal seguente commentario: « Per tanto quando chiama Dio a stato più perfetto, chi non vuole mettere in gran rischio la sua salute eterna, deve ubbidire subito. Altrimenti sentirà rimproverarsi da Gesù Cristo ciò ch'egli rimproverò a quel giovane... » (137).

L'interpretazione quindi del testo, fatta da S. Alfonso, è la seguente: *Chi non ubbidisce immediatamente alla vocazione — e « a fortiori » chi l'abbandona — difficilmente si salverà.*

Ciò non impedisce che l'espressione « respicere retro » venga più concretamente interpretata, e alle volte adattata alle circostanze dell'argomento in altre citazioni. Così viene applicato a chi, dopo di aver ricevuto la vocazione, si trattiene a conferire coi genitori, secondo l'interpretazione di S. Cirillo: « Aspicit retro, qui dilationem quaerit cum propinquis conferendi » (138); viene applicata similmente ai religiosi che si occupano degli affari della famiglia, ai quali parla in questo modo: « Tremiamo, mentre dice che niuno che si è posto a servirlo e poi si mette a guardare le cose del mondo è buono per lo paradiso » (139). Persino, S. Alfonso dice che guardano indietro

(135) « Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae cristianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorqueus, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia... Qui contravenerint... puniantur ». Sess. IV, *De edit. et usu ss. librorum*. Cfr. DENZINGER-BANWART, *Enchiridion Symbolorum*, n. 786.

(136) G. RICCIOTTI, *Bibbia e non Bibbia*, Brescia, 1932, p. 88.

(137) S. ALFONSO, *Avvisi...*, I. c., § I, p. 398.

(138) S. ALFONSO, *Avvisi...*, I. c., § II, p. 401.

(139) S. ALFONSO, *La vera sposa di Gesù Cristo*, cap. X, § I, n. 8, *Opere ascetiche*, vol. IV, p. 146.

quelli che avendo cominciato a servire Dio e a viver bene ricadono nello stato primitivo: « Or già avete posta la mano all'aratro, avete principiato a viver bene, ma ora più che mai temete e tremate »: « Cum metu et tremore vestram salutem operamini » (*Phil.*, 2, 12). E perchè? Perchè se (non voglia mai Dio) vi voltate a guardare indietro e ritornate alla mala vita, Dio vi dichiarerà escluso dal paradiso » (140).

Sentiamo adesso l'interpretazione degli esegeti:

Bisogna avvertire la circostanza in cui Gesù proferì quelle parole. Lui, rivolgendosi ad uno dei discepoli, gli aveva fatto l'invito: « Sequere me » (v. 59); però, davanti alla difficoltà: « Ti seguirò, o Signore, ma permettimi prima di andare a casa a fare testamento di quanto posseggo », rispose con la nota frase che ha il carattere di proverbio (141).

Gesù prende la metafora dagli aratori i quali devono tenere sempre la mano sull'aratro e gli occhi fissi sul cammino, affinchè il solco riesca diritto: Chi infatti comincia ad arare, guardando a destra e a sinistra, e, peggio ancora, indietro, dimostra chiaramente di essere inabile per tale mestiere.

Quale il senso vero dato da Gesù a questa similitudine?

« *Mittere manus ad aratrum* », significa cominciare a seguire Cristo, o fare il proposito di seguirlo nello stato di perfezione. Perciò, quello che ha già messo le mani all'aratro, cominciò già a seguirlo. Questa è l'interpretazione data generalmente dai commentatori (142). Secondo il contesto, forse si potrebbe dedurre che l'Apostolo aveva già deciso di seguire Gesù (143), S. Agostino, però, applica il testo anche a chi ha ricevuto soltanto la vocazione la quale precede generalmente il proposito. Commentando infatti le parole: « *Nemo mittens manum...* », dice: « *Vocat te oriens et tu attendis occidentem* » (144). « *Oriens* » nella Scrittura si applica sovente al Messia (145); quello perciò che viene chiamato da Gesù e non risponde, ma è col pensiero in altre cose, è stimato da Agostino « *respiciens retro* ».

« *Respiciens retro* ». Guardare indietro, secondo l'interpretazione comune, non significa lasciare completamente quello che si stava facendo prima e perciò desistere dal cammino intrapreso, ma semplicemente rivolgere l'attenzione dello spirito ai negozi e beni temporali, pure rimanendo nello stato intrapreso (146); o anche rivolgersi alle seduzioni degli antichi attaccamenti e ricordi (147).

Il contesto appoggia questa interpretazione. Infatti Gesù rivolge quelle

(140) S. ALFONSO, *Apparecchio alla morte*, Considerazione XXXI, Opere ascetiche, vol. II, p. 142. Cfr. questa dottrina del Santo con quella sopra esposta di S. Bernardo e di S. Gregorio Magno.

(141) LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc*, chap. 9, vers. 62, Paris, 1921, p. 289.

(142) Cfr. KNABEMBAUER, *Comm. in Lucam*, Parisiis, 1896, p. 330; CORNELIO ALAPIDE, *Comm. in Lucam*, Parisiis, 1877, pagina 142; LAGRANGE, *op. cit.*; SUAREZ, *De*

*religione*, t. II, *De voto*, lib. I, ap. II, n. 20, Parisiis, 1859, p. 761.

(143) SUAREZ, *loc. cit.*

(144) S. AGOSTINO, *Sermo 100*, M. L., t. 38, col. 604.

(145) Cfr. *Zach.*, 3-8, 6-4; *Luc.*, 1-78.

(146) SUAREZ, *loc. cit.*, n. 23, p. 762; CORNELIO ALAPIDE, *loc. cit.*; KNABEMBAUER, *loc. cit.*

(147) LAGRANGE, *loc. cit.*

parole a chi si era già offerto per seguirlo, ma allo stesso tempo si mostrava sollecito delle faccende domestiche. S. Basilio anche la patrocina come sembra, nelle sue costituzioni monastiche, dove, insegnando che chi professa la perfezione deve assolutamente staccare lo spirito dalle cure temporali, dai genitori e parenti, conferma il suo pensiero colla testimonianza di Cristo.

S. Gregorio spiega il « retro respicere » in senso negativo, cioè: astenersi di fare una cosa migliore che si era deciso di fare o che si era cominciato a fare.

Prendendo l'esempio da uno che si era proposto l'osservanza della castità, dice: « sed cum cecidisse alios etiam post castitatem conspicit, hoc ipsum facere quod deliberaverat pertimescit. Fitque ut retro per cogitationem redeat, qui ad anteriora respiciens jam mentis gressibus ad alta ibat » (148).

Questa interpretazione può essere ammessa *a fortiori* come abbiamo accennato, anche se non è quella strettamente esegetica; infatti, se il preoccuparsi delle cose temporali, pur sforzandosi di progredire nello stato di perfezione, è male, il ritornare indietro abbandonando completamente il primo proposito sarà ancora peggio, ragione per cui molti maestri di spirito non temono di applicare il testo in questione secondo l'interpretazione di S. Gregorio e, conseguentemente, anche a chi non corrisponde o non persevera nella vocazione religiosa. Il fine effettivamente per cui Gesù non voleva che l'apostolo ritornasse indietro, secondo Cornelio Alapide, era precisamente quello di evitare di perdere la vocazione: « periculum erat ne in hac divisione et distributione bonorum suorum longas traheret moras, ac bonis hisce illectus, captusque mentem mutaret et vocationem Christi perderet » (149).

« *Non est aptus regno Dei* ». Tanto il Maldonato quanto il Suarez dicono che per « regno di Dio », d'accordo », col contesto, può intendersi o la Chiesa trionfante, o quella militante, o la missione del cristiano che seguendo Cristo lavora nel campo della chiesa militante (150).

Ma quantunque ambedue preferiscano la terza interpretazione (151), sono d'accordo nel sostenere che il non essere atto all'ufficio di cristiano, in ultima analisi, *causaliter* rende inetto anche per la chiesa militante ed infine per la trionfante, onde la detta espressione potrà senz'altro essere interpretata come la interpreta la maggioranza dei commentatori secondo i quali, non essere atto per « il regno di Dio » vuol dire non essere atto per il cielo, o « per il paradiso » come si esprime S. Alfonso (152).

(148) S. GREGORIO MAGNO, M. L., t. 76, col. 813-814.

(149) *Ibidem*.

(150) Cfr. MALDONATO, *Com. in Lucae Evang.*, Parisiis, 1617, col. 186; SUAREZ, loc. cit., n. 24, p. 762.

(151) Scrive MALDONATO: « Quemadmodum ergo non est aptus ad aratoris officium, qui iniecta ad stivam manu retro oculos vertit, ita ad regnum Dei, id est ad offi-

cium cristiani aptus non est, qui postquam ad illud animum adiecit, ad alia negotia, curam et cogitationem distrahit, quae a recta eum via deducant ». Loc. cit. MALDONATO applica anche il testo ai predicatori del Vangelo secondo le parole di S. Paolo: *II Tim.*, 2-4; *I Cor.*, 9-24, 25; *Phil.*, 3-13, 14.

(152) Cfr. CORNELIO ALAPIDE, loc. cit.

L'inettitudine per il regno dei cieli noi l'intendiamo, non nel senso che chi guarda indietro *ipso facto* rimanga escluso dal paradiso, ma nel senso causativo, in quanto che chi diventa infedele nel poco, gradatamente diventerà anche infedele nel molto e, conseguentemente, inetto per il cielo. Tale interpretazione viene espressa dal Suarez in questi termini: « Qui facile desistit ab opere inchoato, vel ab executione boni propositi ratione talis remissionis animi non crescit in virtute et sanctitate, et ita non fit aptus regno coelorum causaliter, nam una negatio est causa alterius. Rursusque illa animi facilitas in omittendis propositis bonis, signum est huiusmodi hominem non esse aptum ad regnum coelorum expugnandum vel propugnandum, aut cum perfectione assequendum » (153). Crediamo che sia questa la spiegazione che meglio traduce lo spirito di S. Alfonso, pel quale abbandonare la vocazione non è *ipso facto* acquistarsi un biglietto per l'inferno, ma è rendere la salvezza più difficile, o almeno privarsi della corona che gli era stata preparata (154).

La nostra posizione viene ancora rafforzata dal commentatore moderno L. Marchal che così interpreta il versetto in questione: « le laboureur va droit devant lui; s'il regarde en arrière il risque de sortir du sillon. Le disciple qui agit ainsi n'est pas fait pour le royaume de Dieu; il n'a pas les dispositions voulues: Jésus le rejette » (155).

Che il Marchal intenda per « regno di Dio » il cielo, chiaramente lo fa capire facendo appello a S. Paolo: « S. Paul a exprimé la même idée, en se servant de la comparaison du coureur (*Phil.*, 3-12, 14) ». Ora il premio (*bravium*) destinato al vincitore è precisamente il cielo.

In conclusione, possiamo asserire con S. Alfonso, in base a questo testo della Scrittura, che abbandonare la vocazione religiosa moralmente certa è indice che fa prevedere grandi difficoltà in ordine alla salvezza.

II - *Isaia*: 45-9: « Vae qui contradicit fictori suo ».

Come il precedente, anche questo testo viene citato soltanto negli *Avvisi* (156). Il significato letterale e proprio della metafora è il seguente: Guai al vaso che osasse alzarsi contro il suo vasaio e gli dicesse: « Perchè mi hai fatto in questa maniera e non piuttosto in quell'altra? ». Questo vaso verrebbe immediatamente spezzato, perchè appartiene al vasaio destinare ad ogni vaso, con sovrana indipendenza, e la forma e il fine. Similmente anche l'uomo, essendo stato plasmato da Dio, è un vaso di Dio, perciò anche lui meriterebbe la fine del vaso superbo se osasse contendere col suo creatore. È in pratica la conclusione di Cornelio Alapide: « Pari modo homo plasmatus a Deo et quasi testa Dei, contendens cum eo, mereretur a Deo conteri et annihilari » (157).

(153) SUAREZ, loc. cit., n. 25, p. 763.

(154) Cfr. *Lettere e Istruzioni*, n. 41, p. 839.

(155) La Sainte Bible, publié sur la direction de LOUIS PIROT, Paris (Letouzey et Ané), 1935, t. X, p. 134.

(156) S. ALFONSO, *Avvisi...*, l. c., § I, p. 397.

(157) CORNELIO ALAPIDE, *Com. in Isaïam*, t. II, p. 553.

Knabembauer, commentando le stesse parole, dice che con esse si vorrebbe evitare l'incorrispondenza all'opera di Dio: « ne quis Deo operanti se opponat » (158).

Al citare tale testo, S. Alfonso considera, non senza ragione, il rifiuto della vocazione, o di qualsiasi grazia in genere, come un contendere con Dio, inquantochè, per chi sa che la grazia viene da Dio, un rifiuto di essa racchiude quasi necessariamente questo ragionamento: « tu non mi hai consigliato bene; tu m'inviti ad abbracciare questo stato ma a me non piace; lo stato me lo scelgo io; abbraccerò quell'altro, dove le ricchezze celesti non saranno tanto abbondanti, senza dubbio, però, in compenso, abbonderanno più quelle della terra ». Visto così, non si può negare al testo una certa forza probativa.

Perchè risponda però agli obiettivi per cui è stato citato, bisogna fare incidere l'accento sul monosillabo « vae », come giustamente fa S. Alfonso, asserendo che nella Scrittura esso significa perdizione eterna (159), onde si potrà dedurre la conclusione che chi resiste a Dio, non si salverà (160).

III - *Isaia: 30-1*: « Vae filii desertores... ut faceretis consilium et non ex me: et ordiremini telam et non per spiritum meum ».

È questo il primo testo citato nella *Morale*, perciò vogliamo studiarlo con particolare attenzione e lo stesso faremo per i due seguenti.

Il P. Girotti O.P. ci offre un quadro storico del contesto: « Il profeta descrive la follia di coloro che discendono in Egitto per concludere con questo popolo un'alleanza ingiuriosa per Jahvè e funesta per Israele; rimprovera a costoro la mancanza di fede e predice come le loro speranze abortiranno. Jahvè libererà coloro che lo invocano e li colmerà di benedizione. Lui solo dissiperà ogni pericolo, abbattendo l'esercito assiro... La minaccia è indirizzata ai figli ribelli di Jahvè agli israeliti, in modo speciale ai diplomatici di Gerusalemme, che avevano brigato e stavano brigando per una alleanza con l'Egitto » (161). Nella citazione dunque vengono riprovati e minacciati coloro che hanno concluso il patto con gli egiziani contro la volontà di Jahvè. Questa è la verità storica, la quale però non esclude che vi sia compresa anche una verità morale.

Infatti, la forza del testo non la si può ricavare dal fatto concreto e la sbaglierebbe chi ragionasse così: Gli israeliti perchè hanno disubbidito a Dio sono stati severamente puniti; ciò prova che i disertori della

(158) KNABEMBAUER, *Com in Isaiam*, t. II, p. 180.

(159) S. ALFONSO, *Avvisi...*, l. c., § I, p. 397.

(160) L'interpretazione di S. Alfonso su « vae » è comune tra i Dottori, come asserisce il Corduba: « Communis regula Doctorum est, quod ubi in Sacra Scriptura ponitur ly « vae », significatur poena inferni et peccatum mortale transgressoris », cit. in « Nouvelle Revue Theologique », t. VIII,

1876, p. 432, nota 2. A questo riguardo scrisse anche S. Giovanni Crisostomo: « Est autem « vae » verbum non simplex, sed quo ingentes continentur minae... Nam in sacris Litteris adverbium hoc in eos usurpatur, qui imminentes poenas amplius effugere non possunt »: *De virginitate*, n. 21, M. G., t. 47, col. 548.

(161) *La Sacra Bibbia*, commentata da P. M. M. Sales e G. Girotti O. P. (Torino), 1942.



vocazione saranno puniti ugualmente. Bisogna invece assurgere dal fatto particolare alla formulazione di una legge universale: Il non fare la volontà di Dio può portare con sé dei castighi, come conseguenza; e in seguito, partendo da questa premessa, completare il ragionamento: ma il non corrispondere alla vocazione è non fare la volontà di Dio; perciò chi non corrisponde può essere castigato.

Le espressioni adoperate dai commentatori sembrano confermare la giustezza della nostra deduzione.

Cornelio Alapide spiega le parole: « Vae filii desertores »: « Vae iudaeis, qui *deserto et spreto Dei consilio*, quod acceperunt per Jeremiam... *secuti sunt suam voluntatem* fugeruntque in Aegyptum ». E alle altre parole: « Et ordiremini telam et non per spiritum meum », aggiunge: « id est ut inchoaretis opus hoc fugae, me non inspirante sed reclamante » (162). Ora le espressioni: abbandonare *un consiglio divino* per fare la propria volontà; cominciare ad eseguire un progetto *non conforme all'ispirazione* ricevuta dall'alto, sono tali da poterle benissimo applicare al caso della vocazione.

Il peccato quindi, causa di altri peccati, consiste nel non seguire il consiglio di Dio per dare realizzazione ad una trama che lui non aveva ispirato. Se ci trasportiamo al campo della vocazione, non si può negare che astraendo dalle circostanze storiche il testo offra qualche appoggio, quantunque leggero, alla dottrina di S. Alfonso.

IV - *Giobbe: 24-12, 13*: « Deus inultum abire non patitur; ipsi fuerunt rebelles lumini, nescierunt vias eius ».

Circa le prime parole citate: « Deus inultum abire non patitur », abbiamo una interpretazione del tutto concorde presso il Sales e il Kna-bembauer. Scrive il primo: « E Dio non lascia tal cosa impunita ». Queste parole devono leggersi per interrogazione: « *Non è forse vero, o Eliphaz, che Dio lascia talvolta quaggiù impunita l'empietà?* ». Secondo lui il testo ebraico esprimerebbe quanto segue: « dal seno delle città gli uomini gemono, l'anima dei feriti grida (vendetta) e Dio non guarda questi misfatti, ossia non fa vendetta. Giobbe torna ad affermare che Dio non punisce sempre l'empio e perciò è falsa la dottrina contraria sostenuta da Eliphaz » (163).

Renard e Dhorme interpretano concordemente questo versetto in un senso alquanto differente da quello esposto: « Dans la ville les mourants gémissent, et l'âme des blessés crie au secours, et Éloah n'entend pas la prière », ossia: *Dio non ascolta l'appello delle vittime* (164).

*In ambedue le interpretazioni le parole citate non indicano affatto*

(162) CORNELIO ALAPIDE, *Com. in Isaiam*, 30-1 (Parisiis, 1877), p. 411.

(163) SALES-GIROTTI, *La Sacra Bibbia*, vol. IV (Torino, 1925), p. 324.

(164) *La Sainte Bible*, ed. cit.; RENARD, *Le livre de Job*, t. IV, p. 802; DHORME, *Etudes bibliques: le livre de Job* (Paris, 1926), pp. 329-330.

comminazione di castighi, ma, tutto al contrario, tendono a mettere in evidenza la misericordia del Signore.

Il versetto 13 viene uniformemente interpretato così: Gli empi di cui si parla nel contesto fanno parte dei ribelli alla luce, cioè, non fanno nulla alla luce del giorno e non percorrono le vie illuminate da essa.

Il Sales dice che alcuni autori interpretano questo versetto in senso metafisico, onde la « luce » sarebbe il lume della ragione o della legge di Dio: « Gli empi estinsero nei loro cuori il lume della ragione e le nozioni naturali del giusto e dell'ingiusto; onde meraviglia non è, se non conoscono le vie di Dio, nè alcun pensiero si prendono di ritornare a lui » (165).

Comunque sia, *l'interpretazione di S. Alfonso è molto lontana dall'accordarsi con quelle esposte che sono le più ovvie, ed esegeticamente le più testuali.*

È nostro parere che S. Alfonso abbia preso le parole materialmente, facendo una versione di esse del tutto arbitraria. Così a « lumen » diede il significato di « luce divina » o di « grazia interna di Dio »; a « vias », quello di « stati predeterminati », e congiunse le ultime parole del versetto 12 con quello del versetto 13, quando ambedue le parti sono tra sè ideologicamente indipendenti. La versione che venne fuori è tutta singolare, l'abbiamo trovata negli *Avvisi* e perciò la citiamo: « A questi tali come ribelli alla divina luce (secondo dice lo Spirito Santo: « Ipsi fuerunt rebelles lumini; nescierunt vias ejus »), giustamente è dato il castigo di perdere la luce; perchè non han voluto camminare per la via loro additata dal Signore, cammineranno nella via eletta dal loro genio senza luce, e così si perderanno » (166).

Di conseguenza bisogna ammettere che questo testo non conferisce nessun appoggio alla tesi (167).

V - *Proverbi: 1-23, 30*: Questa è forse la citazione a cui S. Alfonso dà più importanza, poichè essa esprime intieramente e con chiarezza il suo pensiero: « In proverbiorum autem libro id expressius legitur »; chiede perciò che ogni parola venga ponderata e sottomessa ad attenta considerazione: « ubi singula verba animadvertenda » (168). Questo testo viene citato e nella *Morale* e negli *Avvisi* con riferimento alla vocazione.

È da notare però che è stato citato anche nell'opera *Del Gran Mezzo della Preghiera* (169), ma con riferimento ai peccatori. S. Alfonso voleva provare che la grazia sufficiente della preghiera deve essere concessa a tutti senza la necessità di un'altra grazia efficace, altrimenti invano Dio avrebbe rivolto l'appello: « Convertimini ». Ecco come lui si esprime: « Ella sa-

(165) Loc. cit.

(166) S. ALFONSO, *Avvisi...*, I. c., § I, p. 398.

(167) Il P. Geremia ha piena ragione nel dire che questo testo non ha niente da fare con la vocazione: *op. cit.*, pp. 73-74.

(168) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, ed. cit., n. 78, p. 507.

(169) S. ALFONSO, *Del gran mezzo della preghiera*, parte II, cap. IV, Opere ascetiche, vol. II, p. 598.

rebbe affatto irrisoria questa esortazione "convertimini", dice il Bellarmino (*De Grat.*, 1, 2, c. 6), se Dio non concedesse ai peccatori l'aiuto almeno mediato dell'orazione per convertirsi. Oltre che nel medesimo testo riferito già *v'esprime la grazia interna* ("En proferam vobis spiritum meum") *colla quale Dio chiama i peccatori* e loro dà l'aiuto attuale a convertirsi, se vogliono ».

Da questa interpretazione si ricava la concezione universalista che Sant'Alfonso aveva della grazia, la quale avendo per fonte la misericordia divina, va soggetta sempre in tutte le sue molteplici operazioni di chiamata, sia alla grazia che alla perfezione, alle stesse leggi dell'economia divina. Solo in una concezione simile si capisce come un testo scritturistico dove si parla direttamente della grazia della conversione possa anche essere applicato alla grazia della vocazione religiosa.

Ma esaminiamo parola per parola, almeno nei periodi centrali, come desidera S. Alfonso, il testo in questione.

*Vers. 23:* « Convertimini ad correptionem meam. En proferam vobis spiritum meum et ostendam vobis verba mea ».

Spiega Cornelio Alapide: « La sapienza invita gli uomini alla penitenza e alla corrispondenza alle grazie: "Date vos severiori vitae, abdicate carnales voluptates, sectamini spirituales". Io vi darò l'affluenza del mio spirito: "praestabo ut spiritus meus in vos affluenter derivetur, ut vobis perennes sapientiae et virtutis influxus inde dimanent, ad eum modum quo e fonte aquae scaturiunt" » (170).

La stessa interpretazione viene fatta dal Vigouroux che traduce il versetto nella maniera che segue: « Convertissez-vous à mes remontrances: voici que je vous révélerai mon esprit, et vous ferez comprendre mes paroles » (171). Per lui « spirito » è l'azione invitante della grazia nell'anima come si deduce dal commento al versetto 24: « Après le v. 23 il faut supposer une pause pendant laquelle la sagesse attend une réponse. Personne ne répondant... » minaccia.

Il Renard interpreta similmente. Nel commento avverte che i versetti 22 e 23 contengono l'invito della Sapienza e i versetti dal 24 fino al 33 contengono la sentenza (172).

*Vers. 24:* « Quia vocavi et renuistis; extendi manum meam et non fuit qui aspiceret ».

*Vers. 25:* « Despexistis omne consilium meum... ».

Cornelio Alapide interpreta questi due versetti come trattandosi di una vera vocazione alla grazia rivolta da Dio al peccatore vocazione che non viene ascoltata... « Hisce enim indignatur quod suam vocationem opem

(170) CORNELIO ALAPIDE, *Comm. in Proverbia*, t. I, p. 47.

(171) *La Sainte Bible Polyglotte* (Paris, 1903), t. IV, p. 353.

(172) *La Sainte Bible* (Louis Pirot), t. VI, « Le livre de Proverbes », p. 47.

et consilium despiciant, ideoque eis minatur miseras presentes et aeternas » (173).

Lo stesso commentatore non nasconde che il testo presuppone una vera vocazione: « Porro vocat Deus, tum exterius, per verba sacrae Scripturae, per doctores et praedicatores, per praeceptores et viros pios, etc.; tum interius et praecipue per gratiam excitantem ». Cornelio Alapide, come è ovvio, intende riferirsi principalmente alla vocazione alla giustificazione e alla virtù, tuttavia non esclude che tali parole « secundario » possano anche riferirsi alla seconda vocazione, cioè alla vocazione con cui si viene chiamato ad una maggior giustizia, per esempio, alla perfezione, alla vita religiosa. Di questa vocazione dice che non deve essere disprezzata, quantunque si tratti di consiglio: « Haec enim vocatio licet non sit praeceptum sed consilium, tamen quia a Deo manat, nullo modo respuenda est, ne eius sapientiam, bonitatem et maiestatem spernere et despiciere videamur, quod sane Deo est iniurium... Quocirca Deus hanc sui iniuriam solet graviter puniri et ulcisci, poenis tam praeentibus quam futuris » (174).

L'Alapide conferma ancora il riferimento di questo testo alla vocazione religiosa nel commento al capitolo IV, vers. 11 della lettera di San Paolo agli Ebrei. Parlando dell'esempio d'incredulità degli israeliti, in castigo, del quale Dio volle sterminarli tutti, lasciandoli per quarant'anni nel deserto, fa questa applicazione: « Moralter illud ipsum exemplum applicet sibi quisque illorum, qui Dei vocationi ad fidem et poenitentiam, vel etiam ad virginitatem, Religionem et perfectionem resistunt eamque negligunt et spernunt; contra quos tonat Dominus. Prov. 1-24 ».

Gli altri commentatori citati interpretano anche i versetti 24 e 25 come contenenti una vera vocazione divina che però non viene eseguita. Nei versetti 26 e 27 vengono minacciati castighi con cui Dio colpirà i disprezzatori e i sordi al suo invito: « Ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo cum id quod timebatis advenerit », ossia riderò di voi nella vostra sventura, quando riceverete la giusta punizione: « Iusta declaratur ultio qua iustitiae laesae et recto ordini neglecto quasi satisfactio praebetur... risus risui, subsannatio subsannationi respondet » (175).

Vers. 28: « Tunc invocabunt me et non exaudiam; mane consurgent, et non invenient me ».

Il testo lascia capire un pentimento nel chiamato, pentimento che però non è sincero. Knabembauer interpreta: « Rebus adversis pressi, tunc quidem invocabunt me; ac par pari refertur; ut illi vocantem repudiarunt, ita et eos invocantes recusat » (176).

Si potrebbe domandare perchè, dopo il pentimento, non vengono accolti da Dio. Risponde Cornelio Alapide: « (Poenitentia) numquam sera est in hac vita, si vera; sed raro vera. quae sera » (177).

(173) *Op. cit.*, p. 48.

(174) *Ibidem*, p. 49.

(175) KNABEMBAUER, *Comm. in Proverbia*, ed. cit., p. 29.

(176) *Ibidem*.

(177) *Op. cit.*, p. 52. Cfr. RENARD, *op. cit.*, p. 49.

Vers. 30: « (Eo quod...) Nec acquieverint consilio meo... ».

S. Alfonso deduce da questo versetto (parallelo al 25 dove si legge: « Despexistis omne consilium meum ») che i castighi minacciati provengono non dalla trasgressione dei precetti, ma dei consigli o inviti della grazia. Questa interpretazione è veramente sicura. Il Renard dice che la Sapienza constata la resistenza, l'ostinazione a seguire i suoi propri consigli. « *Mâ-an*, secondo lui, significa « resistere » ed è impiegato dai profeti per designare la resistenza agli appelli divini (178).

Knabembauer in commento al versetto 25 dice trattarsi veramente di consigli e non di precetti: « At illi invocantem recusarunt; nutibus eius minime attenderunt; varia eius monita, consilia despexerunt iis nullatenus obsecuti » (179).

*L'interpretazione fatta da S. Alfonso circa i versetti che seguono deve considerarsi arbitraria, e intieramente accomodatizia*, come, per esempio, quella delle parole: « et detraxerint universae correptioni meae », vers. 30, che vengono così commentate: « Hic improperantur qui, parvipendentes vocationem, dicunt in omni statu aequae secure salutem consequi posse » (180).

Quale in conclusione, il valore di questa citazione? È nostro parere che essa porti un importante appoggio scritturistico alla tesi di S. Alfonso. Infatti, essa ci rivela l'atteggiamento di Dio davanti al rifiuto della sua grazia. È molto secondario che nel testo si tratti principalmente di vocazione alla conversione. La grazia di chiamata, sia allo stato religioso, sia allo stato sacerdotale, alla conversione, alla penitenza, all'apostolato, ecc., è sempre una manifestazione di misericordia, un atto di predilezione dalla parte di Dio, il rifiuto della quale in tutti i casi è sempre manifestazione d'ingratitude e racchiude una certa viltà da parte dell'uomo.

Anche S. Cipriano applica lo stesso testo di Salomone al clero che si fa sordo alla voce dei loro Pastori (181).

Ora se la vocazione allo stato religioso (siccome le esortazioni dei vescovi dirette al clero e gli inviti alla conversione) è manifestazione della volontà divina, anche l'incorrispondenza ad essa potrebbe provocare gli stessi divini castighi, come giustamente ammette l'Alapide in base allo stesso testo scritturistico.

Da tutto quanto abbiamo detto circa l'argomento della Scrittura si deduce che la tesi di S. Alfonso, per quanto riguarda il pericolo di dannazione

(178) *Op. cit.* (vers. 24-25), p. 48.

(179) *Op. cit.*, p. 28-29.

(180) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, n. 78, p. 507.

(181) « Quoniam quidem vocabam, inquit, et non obaudiebatis; et extendebam verba mea et non intendebatis, sed irrita faciebatis mea consilia meis autem increpationibus non intendebatis: itaque et ego vestrae perditioni superridebo. Gratulabor ergo adversum vos, cum advenerit vobis in-

teritus, et cum advenerit vobis subito tumultus: eversio autem simul et procellae... Quaerent me mali, et non invenient: oderunt enim sapientiam. Verbum autem Domini nonne assumpserunt neque voluerunt meis consiliis intendere ». In seguito ammonisce i lettori: « Metuite quantum potestis eiusmodi casus exitia: et in ista subversione, labentium vos experimenta perterreant ». S. CIPRIANO, *De singularitate clericorum*, M. L., t. 4, col. 913, n. 837.



trova senz'altro in alcuni dei testi citati una conferma ragguardevole, non però del tutto apodittica, giacchè la forza probativa incide sull'argomento della vocazione quasi sempre indirettamente.

È da osservare che S. Alfonso credeva abbastanza alla forza di questo argomento, fino al punto di vedere una conferma di esso nei fatti per nulla lusinghieri che allora si raccontavano, di cui come confessa S. Alfonso, erano piene le storie (182). « *Interim Deum instanter rogemus ut ab hoc discrimine per suam misericordiam nos prorsus avertat; cum innumeris in eventibus funestis legamus in historiis tragice executas minas quas proferunt Scripturae in huiusmodi divinae vocationis desertores* » (183).

### C — LA COLPEVOLEZZA DELL'INCORRISPONDENZA

Passiamo adesso al punto centrale di tutta quanta la trattazione. Chi non corrisponde alla vocazione dovrà essere accusato di peccato mortale o di peccato veniale? Nell'*Homo Apostolicus* S. Alfonso si domanda: « *Sed praeterea hic quaeritur, an peccet graviter qui vocatus ad religionem, vocationem negligat?* » (184).

Tra gli argomenti con cui si avanza per dare una risposta il più importante è quello di cui abbiamo trattato fino adesso, e cioè: Coloro che non corrispondono alla vocazione « *difficulter salutem adipiscentur* ». *L'esporsi quindi ad un simile pericolo non può andare esente da peccato*. Se la dannazione fosse certa sarebbe evidente che il peccato commesso dovrebbe essere mortale. Questa certezza però in pratica non la si possiede e lo stesso S. Alfonso la esclude (185). Che dire allora, trattandosi soltanto di un pericolo?

Nella parte della morale già citata, dove si risponde alla domanda: « *quibus modis peccatum ex genere suo veniale aut actus indifferens transeat per accidens in mortale* » (186), scrive: « Il peccato veniale o l'azione indifferente diventano peccato mortale a cagione del pericolo di cadere in peccato grave. ». Ecco il motivo: chi agisce esponendosi a tale pericolo, mette in rischio o disprezza la salvezza, « *quia talis salutem animae contemnit, cum tam probabili eius periculo temere se exponat* » (187).

Di poi si fa la seguente difficoltà: pecca mortalmente chi si espone al pericolo soltanto probabile di commettere peccato grave?: « *Quaeritur hic: an peccet mortaliter, qui se exponit periculo tantum probabili mortaliter peccandi?* ».

(182) S. ALFONSO, *Conforto ai novizi*, cfr. opuscoli sulla vocazione religiosa, Torino, 1855, p. 87.

(183) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, l. IV, n. 78, p. 307.

(184) Tract. XIII: *De praep. partie*, cap. I, punct., III, n. 26, p. 313.

(185) Cfr. S. ALFONSO, *Lettere e Istruzioni*, n. 11, pp. 815-816; n. 41, pp. 838-839.

(186) S. ALFONSO, *Theologia Moralis* (ed. Gaudé), l. V, cap. II, dub. III, n. 59 ss., p. 749 ss.

(187) *Ibidem*, n. 63, p. 750.

Presenta due risposte la prima delle quali, sostenuta da Sporer, Gobat, Hozes, Lumbier, Murcia ed altri, nega che ci sia peccato grave appoggiandosi sull'argomento secondo il quale dove non c'è pericolo certo non vi può essere obbligo certo di evitarlo. S. Alfonso tuttavia sostiene energicamente che c'è peccato mortale: « Sed omnino tenendum oppositum cum Busembaum quem sequitur Croix, Cardenas, Elisalde et alii ». E la ragione si è perchè in questo caso non si può usare l'opinione probabile: « Ratio convincens, quia, si est illicitum uti opinione probabili sine iusta causa cum periculo damni alieni spiritualis vel temporalis, ut certum est apud omnes cum Busembaum... quanto magis id non licebit ubi periculum imminet propriae animae? » (188).

Abbiamo in questa dottrina il pensiero esatto di S. Alfonso, o, meglio, quello che sarebbe il suo pensiero quanto alla colpevolezza dell'incorrispondenza alla vocazione religiosa. Come mai, però, trattandosi del pericolo probabile di peccato mortale si pronuncia apertamente e trattandosi invece del pericolo probabile di dannazione proveniente dall'incorrispondenza alla vocazione si rifiuta di dare un giudizio?

Notare come S. Alfonso non pronuncia mai una parola che possa tradire quello che noi consideriamo il suo vero e personale pensiero, quantunque, molte delle espressioni usate facciano capire che si tratti semplicemente di peccato veniale.

Sentiamone alcune: « ratione periculi aeternae salutis... non potest *ab aliqua culpa* excusari » (189); « periculo salutis aeternae se exponere, *nunquam mihi suadere potevo vacare culpa* » (190); « *quomodo a culpa erit immunis*, qui novit se certe vocari... » (191).

Da questi incisi si può dedurre che la principale preoccupazione del Santo era quella di sostenere la colpevolezza dell'incorrispondenza alla vocazione, forse contro qualche suo contemporaneo che del tutto la negava (192).

Tanto nella *Morale* quanto nell'*Homo Apostolicus* S. Alfonso presenta un secondo argomento per insinuare la colpevolezza piuttosto grave. Dice lui: Secondo il sentimento comune dei Dottori è peccato mortale di dissuadere colui che è chiamato dall'entrare in religione, o il consigliarne l'uscita. Se dunque è peccato mortale il consigliare ad alcuno un simile passo, non vedo come si possa scusare colui che cagiona a se stesso un simile pregiudizio: « si alter qui vocato ad religionem dissuadet ingressum vel suadet

(188) Il passo del Busembaum al quale S. Alfonso allude non si trova nelle ultime edizioni della *Morale*; però nelle prime c'è (dalla seconda alla quinta). S. Alfonso riferiva il Busembaum come asserente che era lecito seguire l'opinione probabile e meno sicura lasciando la più probabile, « seclusa tamen omni iniuria et periculo proximi » (lib. I, n. 19). Se però c'è il pericolo di danno e di ingiuria, lo stesso Busembaum citato da S. Alfonso (lib. I, n. 21) dice che deve seguirsi l'assioma: « In dubio

tutior via eligenda est »: cfr. *Theologia Moralis* (ed. Gaudé), l. V, cap. II, dub. III, n. 63, nota c, p. 751.

(189) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, l. IV, n. 78, p. 507.

(190) S. ALFONSO, *Homo Apost.*, loc. cit., n. 26, p. 314.

(191) *Ibidem*.

(192) Abbiamo visto già l'obiezione che si era proposto il Lessio: cfr. *De statu vitae deligendo*, qu. VIII, n. 94, p. 851.

egressum, etiam sine vi aut fraude, peccat mortaliter... nescio quomodo poterit excusari ille ipse qui sibi tale damnum infert » (193).

Questo secondo argomento che fornisce a S. Alfonso lo slancio è il fondamento per una esplicitazione più esatta del suo pensiero e uno sviluppo del primo in quanto apre una via che tenderebbe a risolvere l'indeterminatezza di prima.

Passiamo in esame il ragionamento: *Fa realmente peccato mortale chi dissuade un'altro dall'entrare in religione o lo spinge con persuasioni ad uscire?*

S. Alfonso dice che si deve ritenere, col comune dei Dottori, che peccano gravemente i genitori che in qualche modo distolgono i figliuoli dall'entrare in religione (194) e aggiunge che molti dei detti Dottori condannano di peccato mortale non solo i genitori ma ancora qualsiasi altra persona, e ci dà la ragione: « Ratio, quia hoc non potest esse sine gravi damno illius qui a religione distrahitur » (195). Il grave danno consiste in questo che rimanendo nel secolo contro la vocazione di Dio verrà privato degli aiuti divini della grazia e in conseguenza difficilmente arriverà alla salvezza (196).

Molto prima di S. Alfonso il Lessio aveva risposto *ipsis verbis* alla questione: « Dico secundo: etiam qui absque vi, fraude et metu aliis modis importune agit, ne perfectionis propositum exequaris, sed maneat in saeculo, graviter peccat » e presenta anche lui il motivo: « Ratio est, quia sua importunitate est tibi causa, ut relinquant magnum bonum, nempe securam salutis viam, et permaneat in periculis damnationis. Utrumque autem est contra caritatem, et in re magni momenti » (197).

C'è tuttavia una voce discordante, come bene avverte S. Alfonso, ed è la voce del Suarez, secondo il quale dissuadere uno dall'entrare in religione non sarebbe peccato mortale: « Illud non est ex genere suo peccatum mortale » (198), ed ecco il motivo: « Quia ibi non intervenit iniuria neque in-

(193) S. ALFONSO, *Theologia Moral*, l. cit., p. 507.

(194) S. Alfonso cita S. Antonino, Paludano, Silvestre, Angelo, Tabbiene, Molina, Tournely, Abelly, Salmanticensi, Annacleto, Sporer, Elbel, Concina, ecc., e aderisce interamente a S. Tommaso il quale anche corrobora la sua argomentazione in questa materia: « Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis... graviter peccaret, qui eum ab ingressu religionis prohiberet ». *Quodlib.*, III, qu. V a. 14 in corp.

(195) S. ALFONSO, *Theologia Moral*, l. IV, cap. I, « De statu religioso », n. 77, p. 506.

(196) Il Gury difende la stessa ragione. Cfr. GURY-BALLERINI-PALMIERI, *Compendium Theologiae Moral*, vol. I, n. 1102, resp. 2 (ed. Prati, 1901), p. 859.

(197) L. LESSIO, *De statu vitae deligendo*, qu. VIII, n. 92, p. 851. Il Lessio conferma la sua sentenza con alcune citazioni dei Padri: S. Girolamo, Ep. I « ad Heliodorum »: « Retrahere a religione nihil esse aliud quam Christum in pectore alterius occidere, Christo se opponere... ». Nella Ep. 10 « ad Furiam » chiama simili consiglieri « venenata animalia ». S. Agostino, Ep. 38: « hunc affectum in matre occidendum ne ipsa in aeternum pereat ». S. Bernardo, Ep. 104: « Mater tua vult contraria tuae, ac per hoc et suae ipsius salutis... ». Nell'Epist. 111 chiama i genitori che impediscono la vocazione, « dueros, saevos, crudeles nec esse parentes, sed peremptores ». *Ibidem*, n. 93.

(198) SUAREZ, *De statu religioso*, tract. 7, l. V, cap. IX, n. 9, Parisiis, 1859, p. 338.

ductio ad malum, neque aversio seu abstractio a bono ad salutem necessario: cur ergo ibi erit gravis malitia? ». Non nega tuttavia che vi sia un grave danno: « Licet alter grave detrimentum patiatur non tamen involuntarie, sicut per vim et deceptionem ». Nella conclusione aggiunge: « licet verum sit tunc id non esse tam grave peccatum; est tamen sine dubio multum repugnans ordini caritatis, et respectu Dei a cuius obsequio homo separatur, et respectu ipsius proximi, quia a maiori bono impeditur » (199). Davanti a queste ultime espressioni, il Ballerini si domanda: Se il peccato in questione è contro la carità, da dove si deve dedurre la sua leggerezza o gravità? Non è dal danno che si reca al prossimo? (200). Il Ballerini conclude che il pensiero del Suarez su questo punto non è chiaro e cercando di dare una interpretazione afferma che forse l'esimio dottore voleva dire che c'era sì peccato grave, ma nell'ambito del peccato veniale, « nam malitiam mortalem excluserat » (201).

S. Alfonso, al contrario, considera le ultime parole citate del Suarez favorevoli alla sua opinione: « Si igitur tale peccatum multum repugnat ordini caritatis, quis dicet illud non esse grave? Haec autem ratio comprehendit non solum parentes sed etiam extraneos » (202).

Se bene abbiamo capito il pensiero del Suarez, ci sembra di potere interpretarlo rettamente asserendo che *secondo lui il dissuadere dalla vita religiosa per sé non sarebbe peccato grave per i motivi accennati, ma che però in pratica lo è se non sempre, almeno sovente*. Ci spinsero a fare questa interpretazione le sue parole che scrisse quasi alla conclusione: « Licet in hoc peccato non sit iniustitia, tamen contra caritatem saepe potest esse malitia gravis, praesertim si preces seu inductio nimis sint importunae et contra Spiritus Sancti vocationem moraliter certae, et absque ullo rationabile titulo et causa » (203).

Da ciò si deduce che la voce discordante del Suarez non è del tutto contraria a quella degli altri teologi, onde possiamo affermare che il consenso è veramente generale, potendo dunque sostenere che il distogliere dal seguire la vocazione, ricorrendo a suppliche ed insinuazioni, è peccato grave.

La protasi o antecedente del raziocinio alfonciano deve ritenersi certa; certa e vera deve essere pertanto anche la conseguente: *chi cagiona a se stesso un sì grande male, fa similmente peccato mortale*. Questa è la conclusione del ragionamento, non però la conclusione di S. Alfonso il quale dice: « Nolo in hoc punto absolutum iudicium proferre: Sapientibus illud remitto » (204).

Come mai questo atteggiamento?

Se aveva affermato e cercato di provare che chi non corrisponde alla

(199) *Ibidem*.

(200) BALLERINI-PALMIERI, *Opus Theologicum Morale in Busembaum Medullam*, vol. IV, tract. IX, cap. I, n. 201, Prati, 1891, p. 124.

(201) *Ibidem*.

(202) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, l. IV, n. 77, p. 506.

(203) S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, n. 78, p. 507.

(204) *Ibidem*.

vocazione si espone a pericolo di condanna e aveva persino presentato l'argomento per dedurre che pecca gravemente, perchè non osa pronunciarsi?

Se questa posizione appare stranissima a chi fa, in questo capitolo della *Morale*, la prima conoscenza del Santo, non apparirà invece tale a chi abbia scrutato a fondo la sua personalità straordinaria.

S. Alfonso non si pronuncia perchè tra la protasi e l'apodosi c'era per lui un abisso insormontabile. Fino all'orlo da dove doveva spiccare il salto, era tutto lui, lo zelatore indefesso della salute delle anime, andare oltre sarebbe stato uscire fuori dai limiti strettamente suoi; fin lì camminò sempre accompagnato, poi avrebbe dovuto camminare quasi da solo.

S. Alfonso si considera quale pastore di anime si mostra sapiente; quando invece deve concludere da dottore si dichiara ignorante.

Era questo l'atteggiamento che lui si prendeva ordinariamente nelle questioni difficili della morale. Infatti quando mancava la legge, allora se S. Tommaso non aveva trattato la questione, faceva sua la dottrina dei teologi di sperimentata dottrina e quando ciò non bastava e rimaneva esitante tra due opinioni contrarie, per mancanza di motivi sufficienti per determinarsi all'una piuttosto che all'altra, allora sospendeva il giudizio e rimetteva la questione ad altri. Soleva dire: « La ragione, se mancano i canoni e non è chiaro il vangelo, è quella che deve regolare; *ove è velata, non posso buttarmi alla cieca, ma lascio che altri la dilucidino* » (205).

Una delle conseguenze più importanti derivanti dalle ultime sue parole è ancora questa: con un atteggiamento simile S. Alfonso provoca il dubbio sul valore della sua argomentazione.

Ed infatti, se penetriamo un po' a fondo nella questione, ci accorgiamo anche noi della debolezza del ragionamento: potremmo asserire senza riserve che fanno lo stesso peccato (in gravità) e chi persuade l'incorrispondenza e chi spontaneamente, di propria iniziativa non vuole seguire la divina chiamata? A noi sembra che il nesso esistente non sia necessario e che perciò vi possa essere peccato grave in una parte e leggero nell'altra e viceversa; e siamo dell'opinione che nella generalità dei casi ci sia più colpevolezza in chi consiglia il male che in chi lo eseguisce. Una prova l'abbiamo nel ragionamento del Suarez il quale concede che faccia peccato grave sovente chi consiglia l'incorrispondenza, e frattanto insegna che il non corrispondere alla vocazione *ordinarie* non sia peccato (206).

Altrimenti, se il nesso fosse necessario, si potrebbe anche rivolgere contro di S. Alfonso il ragionamento del Ballerini: « Si hoc non est certum (peccare mortaliter qui certior factus divinae vocationis vult in saeculo

(205) Cfr. TANNOIA, *Della vita ed Istituto di S. Alfonso Maria de' Liguori*, I. II, cap. XXXVIII, p. 182.

(206) Parlando dell'incorrispondenza scrive: « Ego vero existimo in huiusmodi rebus intervenire ingratitudinem Dei negativam potius quam privativam, per se loquendo;

negativam vero, quia homo non correspondet beneficio divino quantum posset et deberet, ut meliori modo se gereret. Dico autem non esse privativam, quia *in rigore non privat honestate, neque est culpa, per se loquendo* ». *De statu religioso*, I. V, cap. XI, n. 4, p. 352.



manere), quomodo certum est, peccasse mortaliter illum qui id ipsum suasit? » (207).

S. Alfonso sembra appoggiarsi sul Lessio il quale si era fatto precisamente questa obbiezione: Se il non seguire la vocazione per sè non è peccato, anche il dissuadere dal seguirla non lo è. Il Lessio sembra concedere che l'obbiezione sia ben messa e che il nesso tra l'antecedente e la conseguente sia necessario; infatti, nella risposta, per poter sostenere che chi dissuade fa peccato, cerca di dimostrare che lo fa anche sovente chi non corrisponde alla vocazione. Noi, però, in questa risposta vediamo piuttosto un argomento *ad hominem*, un argomento che in nessun modo pretende di mettere nello stesso piano della bilancia la colpevolezza dei due fatti e quasi dedurre dalla gravità della colpevolezza di uno la gravità della colpevolezza dell'altro.

La conferma l'abbiamo nello stesso Lessio il quale asserisce che chi distoglie dalla vocazione servendosi di insinuazioni e consigli suasorii, fa senz'altro peccato grave (208).

Tre le fonti di malizia presenta non soltanto l'espone il paziente al pericolo di condanna il che sarebbe mancare gravemente alla carità (questo è anche comune a chi spontaneamente decidesse di non seguire la vocazione), ma ne presenta ancora altre due, cioè, l'offesa alla libertà altrui e l'ingiuria contro Dio. Della prima di queste due scrive: « Vehemens autem et pertinax dissuasio libertatem valde minuit cum affectum in contrarium impellat, et quodam modo vim inferat... unde a gravi peccato id excusari non potest » (209). Della seconda invece scrive: « An hoc non est impugnare consilium Dei, et destruere quod ille aedificavit, et spargere quos congregavit, et milites quos ad suum vexillum vocavit, dissipare?... Si quis hoc modo ageret cum aliquo quem princeps saecularis vocaret ad suum obsequium, posset ille censeri amicus Principis? Multo minus qui ab obsequio divino abstrahit » (210).

Ora queste due fonti di malizia non si trovano in quello che spontaneamente non corrisponde alla vocazione. Oltre a questo, bisogna avvertire che la responsabilità delle suasioni non è sempre la stessa, potendo anche non oltrepassare il peccato veniale, come abbiamo visto che insegna il Suarez, e anche appartiene alla dottrina del Lessio: « Etsi forte non sit magnum peccatum si levis et perfunctoria sit dissuasio; si tamen sit vehemens et pertinax excusari non potest a gravi culpa » (211); la resistenza personale alla chiamata, invece, è un atto moralmente ben determinato che non ammette simili variazioni.

Da tutto ciò vogliamo dedurre che dalla gravità del peccato di chi dissuade dall'ingresso in religione non si può affatto inferire la gravità del peccato di chi non corrisponde.

(207) BALLERINI-PALMIERI, *op. cit.*, pagina 124.

(208) L. LESSIO, *op. cit.*, n. 92, p. 851.

(209) *Ibidem*, n. 94, p. 852.

(210) *Ibidem*, n. 92, p. 851.

(211) *Ibidem*, n. 94, p. 852.

Sebbene S. Alfonso non abbia forse capito la ragione profonda, ha intuito tuttavia col suo spirito sagace che la premessa non sopportava il peso della conclusione e perciò si è astenuto dal pronunciarsi (212).

Volendo esprimere, in conclusione, il vero pensiero di S. Alfonso sulla colpevolezza della incorrispondenza, dovremo dire che, *lui personalmente come uomo privato, sostiene che vi sia peccato mortale nell'atto di infedeltà alla chiamata moralmente certa*. Lo portano a tale conclusione il suo sistema della grazia e il conseguente principio della predeterminazione degli stati, e anche le autorità citate.

Tuttavia, da prudente moralista, non propone pubblicamente questa sua opinione come regola da seguirsi, non vuole imporre il suo proprio sistema, perchè gli sembra che la questione sia ancora discutibile.

Frattanto, diciamolo ancora una volta, al di sopra di ogni tergiversazione e di ogni dubbio, speculativamente sostenibile, la sua personale e formata sentenza risulta manifesta; quantunque egli non osi proporla come certa:

*Chi essendo stato chiamato da Dio alla vita religiosa, volontariamente non corrisponde alla vocazione, pecca gravemente, mettendo in rischio l'eterna sua salvezza.*

MOSE' PIRES, S. D. B.

(212) È da mettere in rilievo che se nella *Morale* S. Alfonso lascia il lettore nel cammino che conduce ad accusare di peccato grave l'infedele alla vocazione, nell'*Homo*

*Apostolicus* invece lo lascia in perfetta libertà. Infatti, dice: « Utrum vero haec culpa sit gravis aut levis, sapientum iudicio relinquo ». Loc. cit., n. 26, p. 314.

# LA VOCAZIONE

## NELLA DOTTRINA ASCETICA

### DI ANTONIO ROSMINI <sup>(1)</sup>

#### **Premessa.**

Da qualche tempo la dottrina spirituale di Antonio Rosmini va meritamente attirando l'attenzione degli studiosi cattolici poichè, se è vero che il Rosmini è un grande filosofo, e che la filosofia occupa le pagine più numerose della sua produzione letteraria, il Rosmini non è principalmente filosofo. La filosofia non ha mai occupato il primo posto nella sua vita sebbene occupi il posto principale nella carta da lui vergata. Chi vede in Rosmini, non dico il filosofo, ma principalmente il filosofo, lo vede unilateralmente, vede il meno e non il più della sua personalità, ne deforma, forse senza volerlo, la fisionomia spirituale. Rosmini fu principalmente un mirabile campione e un grande maestro di vita e di dottrina cristiana. La filosofia la fece e la volle al servizio degli ideali cristiani di perfezione e di apostolato. Egli voleva una « buona, ma buona filosofia » (III, 543) al servizio della santità e dell'apostolato del Clero, nella ferma convinzione che fra filosofia e teologia corrono i medesimi rapporti che corrono fra natura e grazia. La grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, anzi quanto meglio è disposta la natura tanto più efficace è la grazia, quanto più guasta è la natura tanto più difficile è l'entrata della grazia. Così: più sana è la ragione umana attraverso una buona filosofia tanto meglio è disposta ad assentire e comprendere la teologia. Ecco perchè Rosmini ha fatto il filosofo! Il suo era un generoso tentativo di mettere nelle mani del clero una buona filosofia in un'epoca in cui dire che l'insegnamento della filosofia nelle scuole ecclesiastiche era desolante, è il meno che si possa dire.

(1) Le citazioni son tutte ricavate dall'*Epistolario Ascetico*. Il numero arabo indica la pagina e il numero romano il volume.

La restaurazione leoniana era ancora lontana, nonostante talune iniziative isolate.

È pienamente riuscito il Rosmini nel suo intento? Non tutti i pensatori cattolici su questo punto sono d'accordo. Dovremo per questo diminuire la nostra ammirazione per il grande roveretano? Affatto. Nell'imminenza del primo centenario della sua morte, urge la restituzione della sua autentica fisionomia storica. Soltanto allora l'omaggio a lui potrà essere incondizionato e universale, anche da parte di quelli che avessero istanze da avanzare o riserve da fare sul suo pensiero filosofico, non escluso chi scrive.

Quello della scienza filosofica, è, oserei dire, il Rosmini minore, il Rosmini maggiore è quello della divina filosofia della Croce, di quella scienza « che non danno nè libri, nè scuola, nè s'insegna da nessuna cattedra, se non quell'una della Croce » (III, 156), di quella « celeste e santa scienza » che si acquista più operando che studiando, di quella scienza pratica che consiste nell'imitazione di Cristo Crocifisso, di quella scienza che il mondo, da S. Paolo ad oggi, si ostina a chiamare stoltezza per coprire la propria stoltezza. Nell'estasiante pienezza di questa divina sapienza « che fu quella dei Santi e di Cristo » (I, 180), il Rosmini poteva chiamare la filosofia umana, (al confronto e a prescindere dalla scienza cristiana), « troppo fredda e inefficace » (II, 120), di nessun valore per l'eterna salute (II, 83).

Alla scuola di questo Rosmini nessun cristiano può avanzare riserve, tutti hanno soltanto da ammirare e imparare. Qui il Rosmini, come già il Maestro divino, cominciò prima a fare che a insegnare. La sua dottrina ascetica è vita vissuta. Anche se non ne diede una trattazione organica, con i ricchi elementi dell'*Epistolario Ascetico* si potrebbe facilmente ridurre a una delle sintesi più originali e più tradizionali della storia della spiritualità.

È alla scuola di questo Rosmini che vogliamo metterci per attingere, più dal suo cuore che dalla sua penna, i preziosi insegnamenti che verrà dettandoci sul delicato problema della vocazione e precisamente sugli aspetti, oggi maggiormente dibattuti: obbligatorietà della vocazione e rapporti fra vocazione religiosa e vocazione ecclesiastica.

Secondo lo stesso Rosmini quanto vale della vocazione religiosa vale, *positis ponendis*, anche della vocazione sacerdotale.

### **Soprannaturalità della vocazione.**

A prescindere dai modi svariati con i quali Dio può far sentire la sua chiamata, è un fatto che la vera vocazione viene sempre dall'alto. La soprannaturalità è il primo carattere della vocazione religiosa secondo Rosmini. E anzitutto soprannaturale nella sua *origine*. Il testo scritturale

portato dal Rosmini al riguardo, è più che convincente: « Nessuno va al Signore se non è tratto dal Padre » (I, 501). Il carattere soprannaturale della vocazione viene così assimilato al carattere soprannaturale della stessa chiamata alla grazia e del resto la vocazione rientra nell'ordine della grazia, non essendo altro che una particolare grazia, anzi una segnalatissima grazia di preferenza (III, 343), « la maggior grazia dopo il battesimo » (III, 698). Non è da stupire perciò che le sue caratteristiche s'immedesimino con le caratteristiche e l'origine della grazia stessa, che quindi l'impulso alla vocazione religiosa sia « una mozione divina » (II, 5), che non può venire « da di giù, ma da di sù », da Dio solo, giammai dal nemico delle anime (III, 374). Quando si tratta di vocazione, dice il Rosmini, la prima cosa da accertare è che essa venga da Dio (II, 652), che l'invito venga da Dio e non dagli uomini (II, 333).

Come grazia di Dio la vocazione è anche assolutamente gratuita, com'è gratuita la vocazione all'esistenza e alla grazia in generale. E' « un atto di misericordia » (I, 35), un invito dell'« amabilissima, santissima, sapientissima ed ottima volontà di Dio » (I, 198; III, 297), volontà di Dio che è « l'unica via della pace e della felicità », « l'unico nostro studio », « l'unico nostro bene », che deve essere la « sola altissima e semplicissima regola della nostra condotta », l'unica norma della nostra santificazione, volontà divina insomma che s'identifica con Dio stesso (I, 198; III, 297; I, 219; II, 248; III, 351). È una chiamata delle Tre Divine Persone alla persona umana.

Questa la grande premessa rosminiana alla dottrina della vocazione, premessa dalla quale si sviluppa logicamente tutta la successiva problematica e le relative soluzioni.

Il rinvio del problema della vocazione a quello della grazia rivela subito la profondità del genio e il senso di concretezza del pensatore che vede l'implicanza di una questione nell'altra, l'inscindibile connessione dei due problemi, l'impossibilità di risolvere astrattamente la questione della vocazione senza fare appello ai principi della grazia. Se la questione della vocazione fosse risolvibile isolatamente dalla questione della grazia, la soluzione sarebbe molto più semplice, ma tale semplicità ricadrebbe nel semplicismo.

Vedremo in seguito come il Rosmini non soltanto connetta la vocazione con la grazia, ma con un complesso di altri problemi filosofici e teologici che non si debbono perder di vista se si vuole giungere ad una soluzione meno inadeguata.

### **Eccellenza della vocazione religiosa.**

Immediata conseguenza del suo carattere soprannaturale è l'eccellenza della vocazione. « La vocazione che vi par di sentire alla vita perfetta è cosa preziosissima, e vi raccomando assai di coltivarla con tutta l'attenzione e



la cura, proteggendola anche con l'esercizio della santa mortificazione, come i gigli si proteggono con una siepe di spine » (II, 562). « Questa della chiamata allo stato religioso facendosi stolti *propter Christum* è agli occhi miei una grazia così grande che parmi poter dire di essa quello che le Sacre Carte dicono della Carità: *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam* » (III, 312).

È tutta una ricca fioritura di superlativi che gli escono dal cuore ogni volta che vuole esaltare la grandezza e l'eccellenza della vocazione religiosa. La dice « grazia inapprezzabile » (II, 371), « immensurabile grazia » (II, 376), « tesoro inestimabile » (IV, 34), « cosa preziosissima (II, 371), avente « una preziosità infinita » (II, 529), « altissima e santissima vocazione » (II, 440), « un bene maggiore d'ogni bene » (I, 501), ad essa « niun altro bene è paragonabile » (III, 345), « sublime vocazione » (II, 444-500), una « somma grazia » (III, 100), « il maggior beneficio dopo il Battesimo » (III, 698), « un gran dono di Dio » (II, 440), una « preziosissima margarita » (III, 337), quella « margarita che si deve comprare vendendo tutto » (III, 337), la « perla del Vangelo » (*ib.*), « strada felicissima » (II, 444), « arca di salute » (III, 572), ecc. « Oh beati quelli che intendono la bellezza de' consigli dati agli uomini dal divino Maestro! » (I, 571). « Un solo briciolo di santità di più che l'uomo possa acquistare vale un prezzo infinito, e si può ben vender tutto per comperare una sì preziosa margarita ed il campo dove è nascosto sì gran tesoro, il qual campo stimo che sia appunto la religione, *in qua* (sono le belle parole di S. Bernardo) *homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur fiducius, purgatur citius, praemiatur copiosius* » (III, 314).

L'eccellenza della vocazione non deve confinarsi nella sfera di una sterile ammirazione sentimentale, ma, come documenteremo meglio in seguito, deve compiere una funzione basilare nel lavoro di avanzamento, di rafforzamento o di rinnovamento spirituale. E ciò sarà possibile soltanto allorché l'oggettiva eccellenza della vocazione si tradurrà in effettivo principio dinamico di perfezionamento spirituale, a condizione cioè che diventi soggettiva altissima stima dell'ineffabile dono di Dio.

### Conoscibilità della vocazione.

« Trattandosi di entrare in un Istituto religioso non vi può esser altra regola che quella di conoscere il volere di sua divina Maestà » (II, 200). È certo che se la vocazione è una chiamata di Dio, conoscere la vocazione è conoscere la volontà di Dio. In due sensi la vocazione è conoscibile: a) in quanto Dio manifesta chiaramente la sua volontà; b) in quanto la vocazione è facilmente riconoscibile nella retta intenzione della persona chiamata.

Il Rosmini ritiene anzitutto che la volontà divina si manifesti con chia-

rezza quando il chiamato vi mette la sua buona volontà e si dispone ad ascoltare Iddio (IV, 22-23).

Per intendere il pensiero di Rosmini a questo riguardo occorre richiamare le sue premesse generali sulla divina Provvidenza, tanto frequentemente nominata nelle sue lettere spirituali. « Nulle v'ha di più dolce che il sapere con certezza di ragione e di fede e il tener per fermissimo che vi è un Dio ottimo, sapientissimo, potentissimo, regolatore di tutte le cose umane e soccorritore di quelli che in Lui si confidano » (III, 505-508). Questo Dio provvidentissimo « fa conoscere ai suoi servi la sua volontà se la cercano con semplicità e la compiono con esultanza » (I, 235), e la fa anche conoscere con chiarezza, posto che sappiano usare dei molti mezzi naturali e soprannaturali, che hanno a portata di mano. Il Rosmini consiglia specialmente i seguenti mezzi: a) gli esercizi spirituali (mezzi efficacissimi per conoscere la volontà del Signore circa lo stato della nostra vita); b) « le orazioni ferventissime » (I, 160); c) « la direzione di un savio e santo direttore spirituale » (II, 178); d) il patrocinio di Maria SS. (I, 437); e) « il costituirsi in uno stato di piena e perfetta indifferenza a tutto » (primo e principale requisito per conoscere la volontà di Dio). « Convien procedere, in un affare sì grave, con tutta maturità e diffidenza di se stesso. E prima di tutto fa d'uopo ricorrere a Dio colla più fervorosa e costante orazione, pregandolo che manifesti sempre più il suo divino volere e che dia insieme la grazia di effettuarlo » (II, 178).

A queste condizioni e con queste cautele è possibile conoscere chiaramente la volontà di Dio, il quale non lascia mancare i suoi lumi quando non si frappone ostacolo alla luce, nè il suo aiuto per superare vittoriosamente le eventuali difficoltà. Non è altro che l'atteggiamento paterno della sua amabilissima e provvidente volontà.

La vocazione è anche chiaramente riconoscibile nella « dirittura d'intenzione » (« primo e principalissimo segno di vocazione » [III, 543]). La « dirittura d'intenzione » non è altro a sua volta che il riflesso nella creatura della soprannaturalità della vocazione. Da questo punto di vista il presente paragrafo si connette intimamente con il precedente e lo sviluppa. Retta intenzione infatti e intenzione soprannaturale sono la medesima cosa. Anche quando Iddio manifestasse la sua chiamata attraverso avvenimenti o contingenze ordinarie e naturali, la soprannaturalità e l'autenticità della vocazione si appalesa nella soprannaturalità o rettitudine d'intenzione. Non importa che i mezzi dei quali Dio si serve per manifestare la vocazione non sembrino soprannaturali, quando sono soprannaturali il *terminus a quo* (l'origine) e il *terminus ad quem* (l'intenzione della creatura).

La retta intenzione concretamente consiste nell'abbracciare la vita religiosa « per puro amore di seguire Gesù Cristo più da vicino e perfezionare se stesso » (III, 313). Vocazione religiosa è dunque brama di perfezione.

Il Rosmini esigeva dagli aspiranti all'Istituto della Carità « un'intenzione altissima e purissima », segno della quale « è il cercare la maggior giustizia possibile, rimosso ogni altro riflesso; perciò un pieno sacrificio di

sè con piena indifferenza a qualunque luogo, qualunque grado, a qualunque officio » (II, 245).

« È chiamato all'Istituto non già chi è perfetto, ma chi desidera di diventarlo. *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* » (II, 295).

Chiarita la soprannaturalità e la conoscibilità della vocazione, possiamo ora passare al problema di maggior attualità e urgenza: se e quando sia obbligatorio e quindi precetto, e non soltanto consiglio, il seguire la vocazione religiosa. È qui specialmente dove l'intuito e la prudenza soprannaturale del Rosmini si alleano nel darci una delle soluzioni più acute ed esatte che forse si trovino nella storia della spiritualità. E l'accettiamo tanto più volentieri in quanto è l'espressione della migliore corrente tradizionale e viene da un personaggio doppiamente qualificato: come grande pensatore cristiano e come fondatore di un istituto religioso. Il problema nel Rosmini era nato dalla sua vita, l'aveva dovuto affrontare e risolvere personalmente per sè e l'aveva dovuto risolvere tante volte nella direzione delle anime e nelle direttive date ai suoi religiosi e a quanti lo consultavano (e non furono pochi) sul grave problema.

### **Obbligatorietà della vocazione.**

La soluzione rosminiana della questione se la vocazione sia soltanto consiglio o anche precetto scaturisce intimamente dalla sua soprannaturalità, eccellenza e conoscibilità. Se la vocazione viene da Dio, ed è chiaramente conoscibile, ed è un dono altissimo strettamente personale, non si vede perchè in determinati casi non possa divenire precetto.

Alla base di quanto verremo esponendo sta il vivissimo senso rosminiano del personalismo cristiano divino e umano. La vocazione è principalmente un affare personale. Se lo scopo supremo della comunione cristiana del Corpo Mistico nella sua struttura e nelle sue inesauste ricchezze è sempre il bene della persona singola, ciò vale tanto più per il dono della vocazione. La vocazione non è mai una chiamata astratta: Dio chiama ognuno personalmente, nella singolarità del suo nome, è eminentemente un dialogo a tu per tu, fra Dio e l'uomo.

Il Rosmini accetta e fa sua, per ben tre volte, la soluzione tomistica del problema (2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 189, a. 10; I, 150; I, 157; III, 312). Ma sebbene la sua adesione al pensiero di S. Tommaso sia ogni volta entusiastica, da questi soli richiami non sarebbe agevole istituire un confronto fra il pensiero di Rosmini e quello di S. Tommaso. Dove invece il Rosmini espone più chiaramente il suo pensiero è in una lettera breve di linee ma altrettanto densa di contenuto, che non esitiamo a riportare quasi integralmente, tanto ci sembra preziosa e perfettamente consona con l'opinione di Tommaso.

« Quanto alla dottrina circa la vocazione religiosa, egli è vero, conside-

*rata la cosa in generale, che non trattasi che di seguire consigli e non precetti; e però non v'è peccato per colui che non li segue; perocchè il peccato consiste sempre nella violazione di qualche precetto. Confesso che la dottrina contraria a questa è falsa, che mette in angustia le anime, e anche che ne fu fatto abuso. Perciò guardatevi dall'essere troppo stretti in questa materia. Tuttavia egli è certo, che colui il quale non seguita la vocazione religiosa, quando potrebbe pur seguirla, si priva di un bene infinito; e l'essere privo di un aumento di un bene spirituale è, a dir vero, per chi ha lume di fede ed amor grande in Dio, un danno insopportabile. Oltracciò noi non possiamo conoscere quelle obbligazioni che nascono in altrui dalle comunicazioni interne della grazia; essendo certo che Iddio vuole in particolare da certi uomini quello che non vuole dal comune degli uomini, e che può diventare per essi precetto quello che non è comunemente parlando precetto. Ma noi non dobbiamo nella direzione delle anime parlare mai con troppa sicurezza su questo punto; poichè questo è un segreto di Dio: dobbiamo solamente esortare le anime, acciocchè esaminino bene se stesse, e o per amor proprio, o per attacco ai beni terreni, non vogliano villanamente rifiutarsi agli inviti interni dello Spirito Santo ».*

Commentare sarebbe guastare. Lasciamo dunque la lettera nella sua eloquente e chiara integrità e mettiamo piuttosto l'accento sui principi che vi sono contenuti: accentueremo enumerando.

*Primo:* « Considerata la cosa in generale » (« secundum se » direbbe San Tommaso) i consigli evangelici sono soltanto consigli e non precetti. Il peccato sta soltanto nella violazione del precetto e non del consiglio. Dunque « considerata la cosa in generale » seguire la vocazione non è obbligatorio.

*Secondo.* La dottrina contraria a questa è falsa e mette in angustia le anime: « ne fu fatto abuso », perciò conviene guardarsi bene dall'essere troppo stretti in questa materia.

*Terzo.* Sempre considerando la cosa in generale, chi non segue la vocazione religiosa, quando potrebbe pur seguirla, si priva d'un bene infinito e la privazione di aumento di bene spirituale per chi ha lume di fede e amor grande di Dio è un danno insopportabile.

*Quarto.* Noi non conosciamo le obbligazioni che nascono nelle anime altrui dalle interne comunicazioni della grazia. Ricordiamo che la vocazione è un misterioso dialogo a tu per tu fra Dio e l'uomo che avviene nel segreto delle coscienze.

*Quinto.* È cosa certa che Iddio vuole in particolare da alcuni quello che non vuole dal comune degli uomini. A conferma della sua affermazione il Rosmini potrebbe portare qui innumerevoli testimonianze dell'agiografia cristiana di tutti i secoli.

*Sesto.* Conclusione immediata e d'importanza decisiva: quello che « considerato in generale » è soltanto consiglio, può divenire precetto in determinati casi personali. Conclusione altrettanto certa e altrettanto confermabile quanto la premessa.

*Settimo.* Siamo tuttavia molto cauti su questo punto nella direzione delle

anime e non proclamiamo (senza speciale rivelazione) l'esistenza di un precetto che « è un segreto di Dio ». Andiamo altrettanto cauti nel condannare.

Ottavo. Cosa sempre ottima nel dirigere le anime è l'esortare a non rifiutarsi villanamente agli interni inviti dello Spirito Santo.

La chiarezza, la moderazione, la precisione, l'equilibrio di queste norme parlano da sè.

Questo gioiello di lettera trova il suo naturale complemento e sviluppo in un'altra corrispondenza dove il Rosmini spiega *quando e come* il consiglio possa divenire precetto. Si noti bene che la lettera è diretta a uno dei suoi religiosi il quale adduceva, come pretesto di non voler continuare sulla via della vocazione, il fatto ch'egli era imperfetto e che « i consigli in fin dei conti son sempre consigli, senza un espresso ordine particolare ».

« Quanto a quello che dite che i consigli sono sempre consigli per tutti fino a che Iddio non manifesti ad alcuno la sua volontà con *ordine espresso* e particolare, e non come invito, io sono pienamente d'accordo, purchè c'intendiamo un poco su quell'*ordine espresso*. Io accordo che ci voglia un *ordine chiaro* di Dio; ma non accorderei però che fosse necessario che venisse un Angelo dal Cielo a portarcelo, o che intervenisse qualche miracolo esterno. Secondo me, Iddio può manifestare la sua volontà parlando anche interiormente all'uomo per la via della mente e del cuore. Che se l'uomo non se ne accontenta e chiude gli orecchi e dice che è oscuro quello che è chiaro, indotto dalle sue passioni e dalla sua carnalità, nessun uomo della terra lo potrà condannare (senza rivelazione); ma egli sarà condannato al tribunale di Dio. Quando poi si tratti di applicare al caso particolare questa dottrina, io mi astengo sempre appunto per questo dal condannare alcuno e nè pure perdo la stima a nessuno... Altro è che io vi *condanni*, se voi usciste dall'Istituto (questo nol farò mai); altro che non vi esorti a restarvi, che non vi esorti a non lasciarvi atterrire dai vostri difetti (nel che parmi vedere un inganno dell'amor proprio di voler essere tosto libero da difetti).

« Sì, io vi *esorto*, vi *consiglio* a confermarvi nella vocazione intrapresa, sopportando voi stesso e aspettando da Dio sempre grazie maggiori se sarete umile: e questo lo faccio perchè sono persuaso che questa sia la via più sicura per voi, e quella nella quale voi potete servir meglio il Signore. Certo questo non è un precetto che vi fo: tutt'altro, è un'esortazione a seguir i *consigli* di Cristo: perchè noi vogliamo seguire liberamente i cari consigli del Salvatore, e a questi attenerci con tutto il cuore, non per forza o per necessità, ma per amore. È vero che siamo infermi; e dunque? pretendiamo d'esser perfetti? I perfetti non hanno bisogno dei consigli evangelici: noi che siamo imperfetti ne abbiamo bisogno, perocchè sono *mezzi* alla perfezione... Or consultiamo noi stessi: desideriamo di uscire dalla nostra imperfezione? Ecco il segno che ci assicura di non fallire a battere questa via. Ma sono obbligato a ciò? E perchè parlare di obbligazione dove si tratta di carità? La questione sta tutta, se noi desideriamo di amar Dio *non ad mensuram*. Se il cuore c'invita a consacrarci a tutti a Lui, che cercar altro? Statevi di buon animo e servite il Signore con aperta coscienza e con grande fiducia in Lui, e cer-



cate sempre non l'*obbligazione* che stringe, ma il *perfetto* che allarga il cuore nel libero amore » (II, 294-296).

Mettiamo l'accento sull'elemento più nuovo e interessante presente in questa lettera. Affinchè si possa parlare di *ordine espresso*, occorre che l'ordine sia *chiaro*. Ma perchè l'ordine sia chiaro non è necessario nè che venga un Angelo a portarcelo dal Cielo, nè un miracolo esterno. Iddio può *chiaramente* manifestare la sua volontà per le vie interne ordinarie « della mente e del cuore ». La precisazione ha molta importanza perchè esclude che l'ordine chiaro di seguire la vocazione sia un'*eccezione*. Fuori dei casi eccezionali, come quello di S. Paolo, vi può essere ordine espresso di Dio e quindi obbligo di precetto di seguire la vocazione.

Quanto al non condannare, il Rosmini ribadisce le cautele già presenti nello scritto precedente.

Densa di significato è invece l'ultima battuta della citazione. Qui il Rosmini porta la dottrina della vocazione alle soglie della mistica.

La vocazione cristiana è vocazione d'amore, la vocazione religiosa è vocazione a un amore più perfetto, alla perfezione dell'amore, dove Iddio non si ama più soltanto entro gli angusti limiti di una misura, di una legge, ma al di sopra di ogni legge e di ogni misura. Qui il pensiero di Rosmini coincide con quello di S. Tommaso. Siamo al nucleo centrale della questione: la legge dell'amor di Dio non conosce misura; tutti i cristiani son tenuti ad amar Dio sopra ogni misura, a tendere al massimo grado dell'amor di Dio. La vocazione religiosa deve giudicarsi in base a questo criterio. Non è problema d'obbligazione, ma problema d'amore: « perchè parlare di obbligazione dove si tratta di carità? ». Bisogna impostare diversamente la questione, conclude il Rosmini; non si tratta di domandarci se sia precetto e consiglio seguire la vocazione, ma se vogliamo o non vogliamo amare Iddio sopra ogni misura. Si tratta di domandarci se vogliamo o no crescere e perfezionarci senza limiti nell'amor Dio.

Da queste altezze potremo finalmente decidere se non vi sia mai in nessun caso un obbligo grave di coscienza nella questione della vocazione. La risposta di Rosmini vale sia per i lassisti sia per i rigoristi che, peccando di astrattismo, con troppa facilità condannano coloro che sembra non seguano la chiamata religiosa.

Il Rosmini è lontano dai due estremi, non però secondo una piatta linea di equidistanza, ma secondo un punto di vista più alto e più profondo. Di fatto l'una e l'altra opinione estrema ha qualcosa di vero, ma il vero è veduto in modo unilaterale e astratto e perde di vista il mistero di Dio, il mistero della coscienza umana, il mistero della grazia, il mistero della libertà, o meglio ancora il mistero d'amore ch'è la vocazione cristiana, e ancor più la vocazione religiosa.

## Doverosa generosità della risposta umana.

Se per conoscere la divina chiamata il Rosmini consiglia tutta la prudenza naturale e soprannaturale, l'orazione, il consiglio del direttore spirituale, una volta che la chiamata s'è chiaramente manifestata la risposta deve essere immediata, generosa, magnanima, risoluta. È il ritornello che vediamo ripetuto le cento volte nell'*Epistolario Ascetico* con espressioni e pressioni forti e inusitate. « Può dannarsi un uomo col tardare un giorno solo a corrispondere alla grazia divina » (I, 351). Bisogna vincere d'un colpo la lotta contro la carne e il sangue... lotta che si fa forte ove noi le lasciamo indugio, o le diamo i nostri pensieri; ma che è fiacca e nulla se noi non degniamo di badare in udirne le voci, ma generosamente tiriamo innanzi; dando anche se fa mestieri, una speronata al nostro cavallaccio. Ciò che intendiamo di fare è un'intera consacrazione di noi al Signore, senza limitazione, nè eccezione alcuna » (II, 241). « Se siete chiamato non mettete indugio » (I, 240). È proprio nel delicato momento della decisione che il nemico delle anime vuol avere la rivale facendo procrastinare con futili pretesti l'entrata in religione. « Se c'è una cosa che il demonio odia e cerca di disturbare questa è la vocazione (I, 437). « La consiglio — scrive a un sacerdote — di effettuare questa sua consacrazione nel più breve tempo possibile. *Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia*. Più prontamente la creatura risponde all'invito del suo Creatore, più questi abbonda in grazie e conforti. Meno l'uomo chiamato al porto della religione si trattiene nel secolo, meno anche ha tempo l'avversario di preparargli battaglie e di dargliene » (II, 431).

A Don Luigi Gentili, celebre rosminiano dei primi tempi, che rimandava di volta in volta la sua entrata nell'Istituto, scrive una delle lettere più forti che troviamo nell'*Epistolario*. « La vostra ultima mi ha cagionato grandissima afflizione: veggio in essa che vi lasciate regolare dalla fantasia. In quante illusioni, in quanti inganni siete caduto! Voi dite che quando eravate per partire in conseguenza della mia chiamata, il desiderio di fare un'opera pia vi ha trattenuto! Per quanto sia pia quest'opera, ella non poteva essere da voi eseguita, mentrechè avevate la chiamata di cominciare a formare voi stesso nell'Istituto della carità. Se n'avete la vocazione, questa è l'unica opera pia che a voi si conviene; tutto il resto non è che una distrazione che vi rimuove dal vostro fine...

« Voi dite che avete sentita un'ispirazione di far così. Eh! io voglio meno ispirazioni e più sodezza, più ubbidienza soprattutto. Questo guidarvi in tutto di vostra testa, e dietro a non so quali voci interiori, che vi distolgono dal mettervi a quello, cui la vocazione vi chiama e il superiore vi suggerisce, è cosa che a me non piace, e che mi fa molto temere. Voi mi dite che preghi Iddio, che vi dia un poco di umiltà, perchè sentite di non averne. Ed io vi rispondo che lo farò ben di cuore, perchè parmi ne abbiate

un gran bisogno... » (I, 444-445). E continua nel medesimo tono in questa e in altre lettere successive.

Del resto la prontezza nell'eseguire la volontà divina era una delle massime cui Rosmini teneva moltissimo. « Io non credo di doverle tacere (poichè me ne domanda espressamente) esser mia massima, che quando una volta si è presa, dopo consultato Iddio, una deliberazione in cosa per se stessa buona, convenga perseverare nella medesima e non lasciarsene debolmente svolgere, se non per ragioni gravissime ed evidenti. E reputo una sottile insidia dell'inimico, il fare che l'uomo vacilli in quella deliberazione, fosse anche sotto colore e pretesto di far meglio. Tale è la mia ferma opinione, non solo per ciò che riguarda la vocazione, ma anche in altre materie. E creda che questo si potrebbe confermare colla dottrina e coll'esempio dei santi ed altresì con l'esperienza, la quale mostra sovente che gli uomini che mutano leggermente, anche sotto specie di meglio non raccolgono poi gran frutto... » (III, 645). « Venga senza frapporre indugi... — scrive al medesimo. — Non differisca d'entrare neppure un istante » (III, 649).

Quando però il ritardo non fosse effetto di cattiva volontà, ma di reali difficoltà, Iddio non toglie la vocazione, ed aiuta a superare gli ostacoli. « A chi dà il desiderio (Iddio) dà anche il tempo e il modo di effettuarlo » (III, 313). « La vocazione non dà mai indietro quando si coltiva come un tesoro offerto al Signore » (IV, 226).

La prontezza nel seguire la vocazione rientra in quello spirito di magnanimità che il Rosmini voleva in tutto ciò che riguarda il servizio di Dio e l'additava come una delle caratteristiche del suo Istituto. La vocazione « bisogna abbracciarla con l'ardore che merita altrimenti chi l'ha data la toglie » (III, 156). « La vocazione nasce dalla magnanimità » (III, 156). « Nulla di più contrario al servizio di Dio che la pusillanimità » (I, 438). « Negli animi meticolosi abita la diffidenza e la sordità alla divina parola » (I, 349).

Per apprezzare debitamente questa dottrina occorre inquadrarla nella concezione generale della vita cristiana che è tutta una risposta d'amore all'Amore; non può quindi non essere pronta, fervida, magnanima, generosa, tutte virtù che suppongono d'altronde umiltà, dedizione, un profondo senso della creatura nella sua totale dipendenza da Dio. Cosa che Rosmini sentiva vivissima in se stesso. « Egli è al suo altare — scrive a un sacerdote — che il Signore vi dirà se io abbia bisogno di voi: colà vi dirà ancora quanto ambidue abbiamo bisogno di lui. Certo io lo sento questo bisogno: lo sento fino nella mia essenza, fino nella mia esistenza. Egli si faccia il nostro essere, e sarà il nostro un essere vivo, e non più nostro, ma suo; e noi sentiremo allora quanto noi abbiamo bisogno di lui. Oh beato senso della nostra indigenza! E come saranno felici i comprensori, se non col sentire che pendono tutti da Dio, e che da lui esce continuamente ciò che hanno e ciò che sono? » (I, 241).

Anche nella dottrina sulla prontezza nel seguire la vocazione il Rosmini si allinea con la tradizione cattolica comune compendiata nella bella imma-

gine di S. Girolamo: « Affrettati, te ne prego, e taglia anzichè slegare la fune della navicella aderente al lido ».

Appartiene ancora a questo spirito di magnanimità il consiglio che dà Rosmini a quelli che vogliono un criterio per scegliere fra le diverse istituzioni religiose: scegliere sempre là dove il sacrificio è più completo, dove « sembri di poter meglio compiere un interissimo e illimitato sacrificio di se medesimo a Dio » (II, 530).

### **L'efficacia santificatrice dell'ideale della vocazione.**

Tutta la vita religiosa dev'essere una vita di progresso spirituale, un anelito non mai interrotto di ulteriore santificazione. Ma al centro di questo programma, quale irresistibile efficacissimo motivo propulsore e orientatore, « quasi stella e scorta sicura deve stare un altissimo sentimento della vocazione ». Questo principio si connette intimamente con la soprannaturalità e l'eccellenza della vocazione, che, dicevamo, non debbono rimanere confinate nelle sfere d'un'astratta ammirazione sentimentale, ma debbono tramutarsi in stima e riconoscenza operante in colui che ne è privilegiato.

« M'è paruto dovervi essere cosa gradevole, se io, in facendo risposta alle care vostre, vi additassi appunto quale io mi creda la massima che più vi deve giovare aver presente al pensiero, e in ogni vostra operazione riguardare e consultare.

« Questo punto eminente dunque, che vi sia quasi stella e scorta sicura, vuol essere un altissimo sentimento della vocazione, la stima di essa, la premura di custodire gelosamente il dono e d'intendere ogni dì più quant'esso è sublime e prezioso e degno d'essere con tutto il vostro cuore amato. Infatti con quest'arma si vincono i vizii, su questo fondamento si erigono tutte le virtù. Ella è cosa indubitata che niun religioso può perire, se ama sinceramente e costantemente la sua vocazione: che niun religioso può durare lungamente in una vita gravemente difettosa, se si tiene immobilmente affezionato con tutto l'animo alla medesima vocazione. Amore alla vocazione e gravi difetti non possono stare insieme. Laonde ogni qual volta l'anima, rendendosi infedele a Dio, ha la disgrazia di fare gravi cadute, subito ne suole conseguire un raffreddamento nella vocazione; e viceversa ogni qual volta sopravviene all'anima un raffreddamento notevole nella vocazione, si ha un segno infallibile, che essa è andata indietro nel bene e si è macchiata di volontarie colpe, almeno interne, le quali sono talora difficili da conoscersi... » (IV, 136).

La stima della vocazione secondo il Rosmini, quel « punto luminoso » nel quale il religioso e il sacerdote devono concentrare tutti i loro pensieri, è « la regola compendiosa seguendo la quale non si potranno smarrire nel loro cammino. Per la vocazione Iddio ha collocato il religioso in luogo speciale di abbondante pascolo (*in loco pascuae ibi me collocavit*), al sicuro dal procelloso mare del mondo, al di fuori del caos » (III, 357, 572).

Analogamente alla stima per la vocazione religiosa il Rosmini dà una grande importanza formativa alla stima per la vocazione sacerdotale. Scrive infatti a un rettore di Seminario: « Ciò che più importa alla disciplina cui si vogliono tenere i giovani alunni del santuario, con rigore non meno che con dolcezza, si è di rivolgere ogni cosa alla formazione del loro spirito; giacchè una solida pietà negli ecclesiastici è assai più necessaria ancora della stessa scienza. Ogni maggiore diligenza e premura si deve impiegare prima di tutto per rettificare la loro intenzione, acciocchè entrando nello stato ecclesiastico non vi cerchino che Dio solo, loro sorte e porzione. Quelli nei quali si scorgono altri fini, reputo necessario o indurli coll'ammaestramento e coll'esortazione a purificare lo scopo, o dimetterli in pace. All'intendimento di ammaestrarli sulla rettitudine d'intenzione, parmi necessario che colui che dee dirigerli si procacci buona copia di documenti sulla dignità dello stato ecclesiastico, sulla santità che egli richiede, sui doveri gravissimi che impone, sui segni della vocazione, principalissimo dei quali è appunto la dirittura d'intenzione. I quali documenti conviene aver presto alla mano per ripeterli assai di frequente con brevi sentenze agli orecchi dei giovani, con opportuni detti della Scrittura e de' Padri, a cui è necessario aggiungere un piccolo sistema d'Ascetica formatosi all'uopo » (III, 543-44).

Come per i religiosi la stima per la vocazione deve stare alla base di tutta la vita e formazione spirituali, così per i chierici dei Seminari la « dignità e la santità » dello stato ecclesiastico è il gran principio che ha l'efficacia di purificare l'intenzione e di santificare gli aspiranti al sacerdozio.

Di qui si comprende quale fosse l'ideale di Rosmini nella formazione del clero: al centro di tutto la santità, nessun fine umano, nessun ideale terreno, ma un altissimo ideale di santità corrispondente all'altissima dignità del sacerdozio. Tutto il resto non conta.

Vogliamo ancora aggiungere qualche citazione sull'argomento.

« Base immobile dell'educazione ecclesiastica è la *santità*, non una bontà mediocre. Ah quanto poco s'intende questo principio vitale e sostanziale! Quanto facilmente ci si contenta ne' chierici d'una bontà mediocre, d'una vocazione ingombra e macchiata di fini umani, a cui l'acquisto d'un beneficio, d'un posto lucroso, d'uno stato onorevole secondo il mondo, agiato secondo il censo, è termine e scopo principale per non dir unico! Quanto poco si va al fondo per scrutinare la coscienza dei chierici; ond'entrano nel sacerdozio assai spesso schiavi di perverse abitudini, ignari del gravissimo incarico ch'egli è, con una maniera di pensare bassa, ignobile ed egoista, senz'alcun amore agli studi, con amor grandissimo all'ozio, leggieri, mondani, senz'alcuna sodezza di virtù vera! » (III, 230-31). Di qui il Rosmini conclude che « la persona più di tutte importante in un Seminario è il Direttore spirituale, senza il quale è impossibile farne alcun bene; e vuol essere un uomo di gran pietà e di molta testa altresì, giacchè le teste piccole guastano con ottimi fini » (III, *ib.*).

« Dopo la santità, radice e fonte d'ogni vero pregio ecclesiastico, viene la *dottrina*, la quale nei Seminari si dà ai tempi nostri molto mutilata, anzi



pur come sgarciar d'un cadavere. E mentre il sacerdote di questi tempi dovrebbe saper di tutto, neppure s'istruisce solidamente nella sacra teologia, dalla quale si troncano le più vitali questioni, credendole inutili alla pratica, quando esse sono della pratica stessa la vita e la forza » (ib.). Tra le altre cose il Rosmini lamenta in modo particolare la scissione fra teologia ed ascetica. « Talora si assolvono i chierici dallo studio della dogmatica, senza dare pur loro altra morale, che quella dei soli trattatisti, tutti volti e decidere ciò che è o non è peccato in uso dei confessori, ma poveri di ciò che riguarda l'alta idea della virtù, e della vita virtuosa, e dell'evangelica perfezione » (ib.).

Fondamento della formazione scientifica dei chierici dev'essere « una buona, ma buona filosofia » (III, 543).

Tuttavia la scienza per l'ecclesiastico e il religioso dev'essere tutta subordinata alla pietà e all'apostolato. Al centro della formazione religiosa ed ecclesiastica deve stare la santità. Al centro della formazione spirituale deve stare « un altissimo sentimento della vocazione », una stima grandissima della vocazione medesima che deve sempre brillare nella vita del religioso e del chierico, quale regola di condotta, punto luminoso, mezzo di fervore e avanzamento nella virtù, elemento orientatore e propulsore di tutta la vita spirituale.

L'altissima stima della vocazione religiosa eroicamente abbracciata dal Rosmini stesso traspare da tante pagine delle sue lettere ascetiche ed è uno dei motivi più cari alla sua anima di santo e di fondatore.

### **Vocazione sacerdotale e vocazione religiosa.**

Un ultimo importante problema risolve il Rosmini nella sua bella dottrina sulla vocazione: quello dei rapporti fra vocazione sacerdotale e vocazione religiosa. Ambedue le vocazioni sono altissime. Se però vogliamo istituire un confronto fra esse, il pensiero del Rosmini è chiarissimo: la vocazione religiosa arricchisce la vocazione sacerdotale, la pone nella condizione ideale per il raggiungimento degli scopi del sacerdozio, è sempre un *più* e non un *meno* rispetto alla semplice vocazione sacerdotale. Di conseguenza un sacerdote, anche in cura d'anime, che, chiamato da Dio, entri nello stato religioso ottiene sempre, per sé e per gli altri, di più e di meglio che rimanendo semplice sacerdote nel secolo. È senza dubbio una perfezione maggiore e quindi una maggior gloria di Dio ch'egli ottiene. Nemmeno il Vescovo può impedire a un sacerdote in cura d'anime di entrare in una Istituzione religiosa perchè nessun Vescovo può impedire la perfezione (II, 463). In una parola: per un sacerdote, veramente chiamato da Dio, rinunciare a lavorare isolatamente nella cura delle anime, per entrare in religione è sempre rinunciare a un bene minore per un bene maggiore.

Non ha nessun valore l'accusa del minor bene che ne verrebbe alle anime che abbandona chi entra in religione. È vero il contrario. Il sacerdote

che diventa religioso non rimpicciolisce la sfera della sua attività apostolica, ma la sviluppa, la dilata e la potenzia. L'ampiezza di raggio dell'attività apostolica è direttamente proporzionale alla perfezione dell'individuo che lo esercita. Un sacerdote che viva pienamente la sua vocazione religiosa, *caeteris paribus*, ha un grado di perfezione maggiore che il semplice sacerdote secolare e dunque maggiore sarà pure il bene che fa alle anime, maggiore il servizio reso a Dio e alla sua Chiesa. S'intende che questa concezione è tutta fondata sulla visuale del primato della vita interiore, senza della quale nessun apostolato è possibile, sulla visuale di quella interiorità del Corpo Mistico secondo la quale, quando un Vescovo perde materialmente un sacerdote che va a farsi religioso, lo acquista spiritualmente presso Dio, divenendo sorgente di altre più numerose vocazioni. Un sacerdote che lascia la diocesi per la religione o per le missioni non è perduto per la diocesi ma guadagnato al cento per cento, come non perde mai una diocesi ma guadagna quando un suo sacerdote diventa martire o santo anche se questa santità la raggiungesse cadendo ammalato e dovesse per questo abbandonare un fiorente campo di lavoro.

Ecco perchè il Rosmini il quale raccomandava sempre in questi casi la massima prudenza per assicurarsi che la chiamata venisse veramente da Dio, una volta che la vocazione s'era chiaramente manifestata, esortava vivamente il sacerdote a rompere prontamente tutti gl'indugi e seguirla decisamente e generosamente.

Rosmini, anche se non lo dice espressamente, aveva della vocazione religiosa il grande concetto che ne ha la Chiesa: di un martirio incruento. Lo stato religioso non è altro che l'immolazione totale a Dio di tutto se stesso, quell'immolazione che nei primi tre secoli della Chiesa s'identificava con il martirio cruento. Non è altro secondo Rosmini che la continuazione attraverso i secoli della « divina pazzia » della Croce.

Al già nominato D. Luigi Gentili, che si mostrava meno pronto nel lasciare la sua Roma per seguire la divina chiamata, scrive: « Oh poveri noi, se badiamo al mondo! poveri noi, se diamo retta ai suoi falsi, sebbene sottili ragionamenti! Siamo perduti: la via di Gesù Cristo non è quella che battiamo; e se lo crediamo siamo ingannati; la carne e il sangue ci seduce. Voi dite che se il mondo sapesse la vostra partenza da Roma, "direbbe esser questa una pazzia peggior della prima, e a tutto costo l'impedirebbe, non potendosi persuadere che uno che, per cagione di salute, non è potuto entrare in un convento sul Quirinale (si noti che il corrispondente di Rosmini voleva in un primo tempo farsi gesuita ma ne fu impedito per malattia), potesse mai esser chiamato da Dio a pie' delle Alpi senza sapere che farci. Ma di grazia, ciò che il mondo giudica pazzia, è veramente pazzia? Se è veramente pazzia, in tal caso anche la croce di Cristo è pazzia; è pazzia tutto il Vangelo; è pazzia l'esporsi a' pericoli ed alle pene pel nome di Gesù Cristo presso tante barbare nazioni, come hanno fatto gli Apostoli; è pazzia dare il sangue per testimonio della fede, come hanno fatto i Santi Martiri. Oh desiderabile pazzia! Oh chi mi darà che mi prenda una simile pazzia,

e che sia questa pazzia in me incurabile ed oltre modo eccessiva? Io ti desidero, io ti sospiro, io ti prego ogni giorno con lagrime dal Signore, o cara, o preziosa, o divina pazzia! Io sono certo che voi non riputate questa vera pazzia, anzi vera saviezza. Ma se è saviezza ciò che il mondo appunto reputa pazzia, perchè non abbracciar dunque questa saviezza? Perchè lasciarsi impaurire dalla denominazione che dà il mondo di pazzia alla saviezza evangelica? Perchè portare per ragione della propria condotta un simile giudizio del mondo insensato? Dico insensato, anche se si trattasse di parenti, di amici, di sacerdoti, che pur possono anche questi formare il mondo. Al tribunale di Gesù Cristo, vorremo noi dirgli: "Io non ho ascoltato e seguito prontamente la vostra voce, perchè il mondo mi ha detto che sarebbe stato una pazzia?". Va dunque risponderebbe, a ricevere il premio dal mondo, tuo maestro, da quel mondo ch'io ho vinto, che non è più » (I, 350).

Chi aveva un sì alto concetto della vita religiosa, poteva ben scrivere a un parroco, che sentiva la vocazione religiosa, di « effettuare la sua consacrazione nel più breve tempo possibile... Le difficoltà che presentemente le ingombrano il cammino, mi sembrano tali da doversi tutte col divino aiuto superare. Quelle di famiglia, Ella ben sa come, col detto di Cristo che sta registrato in S. Matteo, X, 34-35 ("non vi pensate che io sia venuto a metter pace sopra la terra; non son venuto a metter pace, ma guerra. Imperocchè son venuto a dividere il figlio dal padre, e la figliuola dalla madre e la nuora dalla suocera"). Quelle della Parrocchia, col riflettere primieramente che il maggior bene cede al minore, e che Ella, entrando in una religione, nella quale quelli che vi si ascrivono offeriscono se stessi a Dio senza alcun limite e restrizione, acciocchè Egli, Iddio, se gli piace, gli adoperi in qualunque sia maggior opera di carità, costasse pure la vita, entrando dico in una tale religione, si fa più per le anime e per la Chiesa con questa sola offerta generale, che restando fuori con tutti i beni particolari che si potessero procurare ad una limitata Parrocchia » (II, 431).

Ad un altro sacerdote (D. Lorenzo Gastaldi, futuro Arcivescovo di Torino): « per quanto è al bene che di presente fa alle anime nel posto nel quale si trova, questa non mi sembra una ragione che la possa persuadere a rinunziare al maggior bene che può fare a se stesso, che non è bene temporale, ma aumento in sè di carità di Dio e del prossimo. Tanto più che rendendosi più perfetto e più unito con Dio, che è l'autore di ogni bene che possa far l'uomo, Ella si rende strumento più idoneo all'opera della divina gloria, ed ha in ciò fondamento di sperare che Iddio, se sarà di suo beneplacito, caverà da Lei maggior provento anche a vantaggio dei prossimi ».

« E certo, quando non ci fosse altro vantaggio nella religione che il combattere le guerre del Signore incorporati in una stretta falange, piuttosto che combattere quai soldati divisi e sparpagliati, questo solo riflesso, a chi cerca la maggior *gloria* di Dio, dovrebbe valere assaissimo, perocchè una maggior associazione vale quanto una maggior potenza, sì pel bene che pel male. Onde se i malvagi si associano pel male, egli è troppo desiderabile che

i soldati di Cristo stringano insieme ed organizzino strettamente pel bene ». (III, 313-314).

Sono concetti che portano senza dubbio un valido contributo alla soluzione del problema dei rapporti fra vocazione sacerdotale e vocazione religiosa, fra semplice sacerdozio diocesano e sacerdozio religioso.

### **Conclusione.**

La breve documentazione e l'ancor più breve commento che siamo venuti facendo del pensiero di Rosmini sulla vocazione religiosa, è sufficiente a rivelare la vasta complessità delle questioni con le quali confina, e dalle quali spesso dipende la soluzione del delicato argomento.

Durante il rapido cammino percorso abbiamo veduto via via affacciarsi la questione della grazia, evidentemente sottintesa, quella della libertà umana, incondizionatamente soggetta alla divina volontà del Creatore, il fine della vocazione cristiana, sacerdotale e religiosa e loro mutui rapporti, ecc.

S'impone di necessità, un richiamo, almeno sommario ed essenziale ai più alti problemi della filosofia e della teologia cristiana se non si vuol cadere in soluzioni astratte e semplicistiche e perciò stesso unilaterali e parzialmente false.

La concezione rosminiana della vocazione collima, sotto molti aspetti, con la dottrina che S. Giovanni Bosco espone nell'Introduzione alla Costituzione della Società Salesiana, tanto che il pensiero di Rosmini potrebbe costituire un prezioso commento della dottrina di S. Giovanni Bosco. Nell'uno e nell'altro Fondatore sono evidenti gl'influssi di S. Alfonso e di Francesco di Sales.

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

## IL PENSIERO E L'AZIONE

### DI S. GIOVANNI BOSCO

### NEL PROBLEMA DELLA VOCAZIONE

Pio XII nella Esortazione al Clero Cattolico richiama con espressioni toccanti il dovere di promuovere le vocazioni.

« È anche necessario reclutare, con l'aiuto della grazia divina, altri operai. Noi richiamiamo quindi l'attenzione specialmente degli Ordinari e di quanti sono in cura d'anime, su questo importantissimo problema, che è intimamente connesso con l'avvenire della Chiesa. È vero che la Chiesa non mancherà mai dei sacerdoti necessari alla sua missione; occorre tuttavia essere vigilanti, memori della parola del Signore: " La messe è molta, ma gli operai sono pochi " (LUCA, 10, 2), ed usare ogni diligenza per dare alla Chiesa numerosi e santi ministri » (1).

D. Bosco sentì sempre l'assillo di dare alla Chiesa nuovi sacerdoti, e volle che la sua Congregazione mirasse a questo come a fine speciale, quasi ambito coronamento e premio dell'educazione cristiana, impartita alle schiere giovanili.

Nel 1876 egli diceva ai suoi collaboratori: « Non occorre che io ripeta nuovi avvisi, perchè si coltivino molto le vocazioni allo stato ecclesiastico. Questo è lo scopo principale a cui tende ora la nostra Congregazione » (2).

D. Bosco aveva, circa il problema della vocazione, una dottrina sicura, conforme alla genuina scienza teologica ed ascetica, proposta dai migliori maestri del pensiero cristiano. Forte di queste convinzioni, egli si prodigò per illuminare le menti giovanili a risolvere convenientemente il problema della scelta dello stato, e per guidare i chiamati, alla realizzazione della loro vocazione.

(1) Pio XII, Esortazione *Menti nostrae*, 23 settembre 1950.

(2) M. B. XII, 87. Citiamo da: LEMOYNE-

AMADEI-CERIA, *Memorie Biografiche di D. Bosco*, ed. extra-commerciale in 19 volumi.



Esponiamo brevemente il pensiero di D. Bosco circa la vocazione e anche la sua efficace azione di cultore solerte di vocazioni allo stato ecclesiastico e religioso, per illuminare e valorizzare meglio il suo pensiero.

### **Che cos'è la vocazione.**

D. Bosco precisa il concetto di vocazione, in una importante conferenza tenuta negli esercizi spirituali del 1875, a Lanzo:

« La parola *vocazione* nel suo senso letterale non vuol dire altro che chiamata. Viene in primo luogo la gran chiamata che tutti già abbiamo avuto alla religione cristiana. Oh quanti non ebbero questo beneficio! Quanti poi nascon nell'eresia! Noi no! Dio ci ha fatto questa grazia a preferenza di centinaia di milioni d'uomini, che nacquero in paesi infedeli. Ma ora io non parlo di questa vocazione; parlo d'altro. Questa parola si usa specialmente per indicare la chiamata che il Signore fa a ciascun uomo, riguardo all'elezione del suo stato. Datemi adunque un giovane che, giunto all'età della discrezione, vuol decidere a che stato appigliarsi; egli si trova aperte davanti molte vie. Il Signore chiama quel giovane che venga a Lui, passando per una particolare di quelle vie. Questa chiamata che a ciascuno fa il Signore, affinché lo serva in un modo piuttosto che in un altro, è quella che propriamente chiamasi vocazione...

« In due grandi gruppi si dividono queste vie: chi intraprende a servir Dio nello stato secolare e chi è chiamato a servir Dio nello stato ecclesiastico o religioso » (3).

D. Bosco quindi riconosce che la chiamata ad ogni stato di vita viene da Dio. Soprattutto parlando della vocazione alla vita sacerdotale, egli presenta tale vocazione come  *dono divino* . Riconosce perciò la vocazione  *divina* ,  *interna* , previa ad ogni vocazione ecclesiastica, fatta dal Superiore.

In una conferenza ai giovani, D. Bosco fa notare un grave inconveniente della mancanza di confidenza nei Superiori: « Vi sono giovani che in tutto l'anno non si accostano mai ai Superiori e non si curano menomamente di pensare alla loro vocazione... E poi con gli occhi bendati prendono uno stato, si fanno preti, per esempio,  *senza badare menomamente se Dio li abbia chiamati* . Che sarà mai di loro, privi delle grazie necessarie? » (4).

D. Lemoyne attesta che D. Bosco professava e ripeteva la massima di S. Vincenzo de' Paoli: « Spetta a Dio solo scegliere i suoi ministri e destinarli alle varie mansioni. Le vocazioni prodotte dall'artificio e mantenute da una specie di malafede, recano poi disonore alla casa di Dio » (5).

Nel  *Giovane provveduto* , D. Bosco scrive: «  *Se Dio ti chiama*  a lasciare il mondo, arrènditi presto ».

(3) M. B. XI, 573.

(4) M. B. VI, 832.

(5) M. B. V, 404.

## Gratuità della vocazione.

Il dono della vocazione al sacerdozio, afferma D. Bosco, viene *gratuitamente* da Dio; non è fatto a tutti, nè dipende solo dalla volontà del soggetto, o dai genitori, o dagli educatori.

Egli diceva ai giovani: « Molti di voi saranno preti, moltissimi resteranno secolari. Ma non bisogna che voi perchè dite: "Mi farò prete", vi crediate di riuscirne preti; e voi perchè dite: "Io prete non mi voglio fare", che crediate di dover essere secolari. No e poi no. Molte volte *Dio chiama* ad essere preti, certi giovani che *neppur se lo sognavano*; e molte volte giovani che si credevano chiamati al sacerdozio, anzi chierici che avevano presa la veste, cambiarono strada. Dunque finchè abbiamo tempo preghiamo il Signore che ci *insegni la strada* per la quale dobbiamo camminare » (6).

Essendo dono gratuito, che non è fatto a tutti, si comprende come non tutti quelli che intraprendono la carriera ecclesiastica giungono alla meta.

In una udienza con Pio IX, D. Bosco parlando dei giovani già scelti dai parroci e inviati ai suoi istituti come speranze per il sacerdozio, diceva: « Due terzi di questi inviati sono restituiti alle loro famiglie. Gli altri sono esercitati nello studio e nella pietà per quattro, cinque ed anche sette anni, e pochi soltanto raggiungono la meta, anche dopo questo lungo tirocinio » (7).

## I segni di vocazione.

La chiamata divina allo stato ecclesiastico è garantita da quei *segni esterni*, che costituiscono la *idoneità* al sacerdozio.

« Senza *tutti i necessari requisiti* — diceva Don Bosco — nessuno è ammesso a vestire l'abito chiericale » (8).

Ecco indicati i due elementi della vocazione: *i necessari requisiti*, indici della vocazione divina, e *l'ammissione* da parte dell'autorità ecclesiastica, in base ai necessari requisiti riconosciuti nel candidato.

Quali sono, secondo Don Bosco, i necessari requisiti, che garantiscono la chiamata divina al sacerdozio?

Egli propone esattamente quanto dirà Pio XI nell'Enciclica *Ad Catholici sacerdotes*, ossia la *recta intentio* o fine soprannaturale e l'*idoneità* agli impegni e uffici sacerdotali.

(6) M. B. VII, 828-829.

(7) M. B. XVI, 85.

(8) M. B. VII, 182.

Anzitutto Don Bosco esigeva *il fine soprannaturale* nell'ascendere al sacerdozio.

Un sacerdote, antico alunno dell'Oratorio, attesta che D. Bosco dava l'esame di vocazione: un primo esame prima di ammettere a vestire l'abito e un secondo esame prima degli ordini sacri. E afferma: « *Non ammetteva alcun motivo umano*: era continuamente sulla gloria di Dio e salvezza delle anime, a cui insisteva che mi consacrassi tutto » (9).

La *recta intentio* dice anche, da parte del soggetto, la propensione della volontà verso lo stato ecclesiastico, anche se non è una propensione sensibile.

« La elezione dello stato — diceva D. Bosco — qui in casa è pienamente libera » (10).

Esigeva inoltre l'*idoneità*, che consiste nelle doti fisiche e morali necessarie per il sacerdote: soprattutto sanità, scienza e moralità garantita.

Da Lanzo gli scolari di D. Bosio gli avevano scritto per le feste natalizie. Egli nella risposta propose un indovinello, promettendo un premio ai solutori. Indicò alcuni « S », dicendo: « Chi ha la chiave di questi "S" e li pratica, ha fondata speranza di avere il Paradiso terrestre e celeste ». Nessuno indovinò e allora la soluzione la diede D. Bosco: « sano, sapiente, santo sacerdote » (11).

Don Bosco insiste soprattutto sulla moralità a tutta prova, garantita dal tempo, anche durante le vacanze.

Ne abbiamo numerose testimonianze.

In una conferenza sulla vocazione, nel 1875, D. Bosco così si esprime circa i segni della vocazione: « Per vedere se uno sia chiamato a vivere nel secolo, io direi:

— Tu ti senti inclinato ai commerci, ai lavori, ai negozi?

— Io per me, sì ho molta propensione per queste cose.

Ancora: — Non ti piacerebbe servir Dio da ecclesiastico? non ti dàn gusto i servizi di chiesa? non ti senti inclinato a questo?

— Per me, non ho alcuna inclinazione a queste cose.

— Non ti pare che, stando ritirato, condurresti una vita migliore? che invece così ti trovi esposto a mille pericoli? anzi a diverse cadute?

— Oh, questo poi sì.

— Allora qui comincia a farsi luogo a dubbio; ma non basta ancora. Ho ancora una domanda a fare prima di dirti che puoi star tranquillo nel tuo stato laicale. Hai tu già fatto ciò che dice San Pietro: *Satagite, fratres, ut per bona opera vocationem et electionem vestram certiore faciat*? Cioè, ti sei già sforzato colla preghiera, colla frequenza ai Sacramenti, colle buone opere, di conoscere questa tua vocazione? Poichè *non in commotione Dominus*. Se tu non hai ancora fatto ciò, come vuoi che il Signore abbia potuto farti sentire la sua voce?

(9) M. B. V, 403.

(10) M. B. VII, 182.

(11) M. B. XVI, 14-15.

« Conosciuto che uno non è chiamato allo stato ecclesiastico o religioso, allora di poca importanza sarà il fare piuttosto il fabbro che il falegname, il calzolaio che il sarto, l'impiegato che il negoziante.

« Ora veniamo all'altro. Esso dice:

— Io vorrei sapere se ho la vocazione ecclesiastica o religiosa.

— Hai tu desiderio e propensione a farti prete o religioso?

— L'ho.

— Seconda domanda: ti compiaci nel servizio delle funzioni, nell'ascoltar Messa, accostarti ai Sacramenti, imparar cerimonie?

— Mi compiacio.

— Allora io vengo alla terza domanda: come stai riguardo a probità di costumi?

« E qui tenete ben a mente: se uno non è moralmente certo, mediante la grazia del Signore, di poter conservare la castità, costui per carità non cerchi di farsi nè prete nè religioso. Uno adunque mi risponde:

— Mi pare che colla grazia del Signore, come non ho mai gravemente mancato, così non mancherò contro questo.

« Allora bene. Ma uno mi dirà:

— Purtroppo io devo lamentare cadute gravi; ma conosco il male, propongo assolutamente...

— Non basta, mio caro, non basta... Accertiamoci meglio: da quanto tempo non sei più caduto in queste cose? Son più mesi o più anni? Se sì, c'è già speranza.

— Ma no, è da poco tempo.

— Allora abbi pazienza, non andare avanti » (12).

## I giudici della vocazione.

Giudici competenti della *idoneità*, e perciò della vocazione divina al sacerdozio, sono i legittimi rappresentanti di Dio, ossia i Superiori ecclesiastici e il confessore.

In questo D. Bosco si appella a S. Paolo: « Oportet autem illum testimonium habere bonum ab iis, qui *foris* sunt » (I Tim., 3, 7), e precisa chi sono coloro che devono rendere questa testimonianza (13).

Egli valorizza molto anche il giudizio del confessore e perciò consiglia il confessore *fisso*, per avere un giudizio illuminato e competente (14).

A chi gli scriveva per avere consigli sulla vocazione, rispondeva di attenersi al giudizio del proprio confessore. Egli poi volentieri si prestava a ricevere le confessioni dei giovani per guidarli circa la vocazione.

Per questo, nel 1886, sebbene con grave sacrificio riceveva ancora in Valdocco le confessioni degli alunni delle classi superiori del ginnasio (15).

(12) M. B. XI, 573-574.

(13) Cfr. M. B. VII, 831.

(14) Cfr. M. B. VII, 833.

(15) Cfr. M. B. XVIII, 258.

### Vocazione certa.

Nel giudicare sulla vocazione, D. Bosco esigeva la *certezza* e la *piena sicurezza* circa la retta intenzione e l'idoneità.

Afferma il Biografo: « Egli non ammetteva nel suo clero o in quello dei Seminari se non quei giovani che *davano sicurezza* di buona riuscita » (16).

Prima di decidere, voleva conoscere bene lo stato delle cose e pregava per avere luce dall'alto.

Era *severo* nel dare il suo giudizio. Mentre esortava a fare qualsiasi sacrificio per favorire una vocazione sicura, voleva che si usasse lo stesso zelo « per impedire che percorrano la vocazione ecclesiastica coloro che non sono chiamati e gli indegni » (17).

« Piuttosto che mettersi su una falsa strada — diceva — è meglio farsi operaio » (18).

Nel 1875 si notò che per l'ammissione dei chierici andava sempre più a rilento. « Non bisogna accettarli — spiegava — se non diedero segno di una moralità a tutta prova e se non si lasciarono conoscere abbastanza bene » (19).

### Vocazione dubbia.

Se le garanzie per giudicare in merito alla vocazione, non erano sufficienti, D. Bosco sottoponeva ad un periodo di prova, onde poter maturare il proprio giudizio e dar modo al candidato di offrire ulteriori accertamenti (20).

Quando il soggetto era in dubbio e non ardiva venire ad una decisione, D. Bosco non mancava di illuminarlo e guidarlo affinché giungesse a conoscere con certezza la volontà di Dio.

Nel 1875 parlando agli aspiranti alla Congregazione Salesiana dava queste norme a proposito:

« Una cosa poi che credo bene sia rischiarata in questo momento riguardo alla vocazione, si è quanto concerne la vocazione dubbia. Lascero di parlare dei segni della vocazione, di quando uno l'ha o non l'ha; solo vorrei rispondere a chi dicesse: — Io mi farei ben religioso; ma chi sa se io sarò poi chiamato? Io mi fermo qui, ma chi sa se il Signore mi vorrà proprio qui e non mi chiami piuttosto là?

(16) M. B. VI, 200.

(17) M. B. XVII, 187.

(18) M. B. V, 399.

(19) Cfr. M. B. XI, 268-269.

(20) Cfr. M. B. VI, 754-756.



« 1° Dal momento che voi avete avuto il desiderio, la voglia di entrare in Congregazione è già segno che il Signore, avendo posto questo desiderio, questa voglia in voi, vuole che voi la seguiate.

« 2° Dal momento che questo desiderio in voi ci fu da parte del Signore, voi non dovete rigettarlo senza manifesta volontà di Dio espressa in contrario, la quale deve esser riconosciuta dal direttore spirituale » (21).

Nello stesso anno, parlando ad un gruppo di giovani raccolti a Lanzo per gli esercizi spirituali, prima di decidere in merito alla loro vocazione religiosa e sacerdotale, D. Bosco concludeva il suo discordo dicendo: « Ora finirò con esporvi un pensiero, non più cavato dalla Sacra Scrittura o dai Santi Padri, neppure tolto da nessun libro. Un pensiero mio, che mi colpisce in questo momento.

« Il Signore si serve di mille mezzi per chiamare a sè e quando uno corrisponde ad una prima grazia vengon dietro mille.

« Ebbene, io son di parere che solo l'avervi chiamati voi tutti qui, radunati insieme per questi esercizi, sia un segno che il Signore vi vuol tirare a sè in questo stesso luogo, in questa stessa Congregazione. Questo solo esser qui, io lo tengo già per un segno di vostra vocazione. Non l'unico, ma un vero segno. Eh! il Signore non la fa a tutti questa grazia di poter venire, di poter togliersi da qualunque altra occupazione; non dà a tutti il desiderio di venir a fare qui gli esercizi, non a tutti dà un desiderio di abbandonare il mondo, non a tutti fa vedere la nullità delle terrene cose e la preziosità delle eterne. A voi fece veder chiare queste cose, vi diede questo desiderio. È segno che vi vuol suoi tutti, suoi in questo stesso luogo, dove vi fa sentir la sua voce » (22).

Nell'anno seguente, in una conferenza a religiosi aggiungeva: « L'averci Dio condotti qui, l'essere noi qui venuti, non indica forse averci egli stesso aperta questa via di salute? L'aver noi inclinazione a questa vita dei Salesiani non è un segno di vocazione? Chi ce l'ha infuso? *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*. Tutto ciò che vi fu dato di ottimo ed ogni dono perfetto viene dall'alto, scendendo dal Padre dei Lumi. Dunque la vostra vocazione viene da Dio » (23).

Sono degne di rilievo queste parole di D. Bosco, che sono confermate dai migliori autori in materia. Il desiderio *soprannaturale* di abbracciare la vita religiosa o sacerdotale non si dà senza impulso divino. Esso quindi è già segno di vocazione *divina* a tale stato (24).

La vocazione ad uno stato di vita non significa però senz'altro predestinazione a tale stato. Dio potrebbe contentarsi di suscitare il solo desiderio, senza volere la realizzazione.

Scrive infatti Francesco Suarez: « ... Spesso lo Spirito Santo dà il desiderio di una cosa, di cui non vuole l'esecuzione. Manda talora lo Spirito

(21) M. B. XI, 298.

(22) M. B. XI, 577.

(23) M. B. XII, 560-561.

(24) Cfr. L. SEMPÉ S. J., *Vocation*, in *Dict. de Théol. Cath.*, t. XV, col. 3148 ss.

Santo questo desiderio per il bene e il merito del soggetto, anche se egli non perverrà a realizzarlo... » (25).

Perciò oltre il desiderio o fine soprannaturale, si esige anche l'idoneità, per poter realizzare la vocazione.

Tuttavia se vi è il desiderio *soprannaturale*, indice di impulso divino, si può con ragione arguire che Dio non lascerà mancare gli aiuti per l'acquisto dell'idoneità e quindi giustamente S. Giovanni Bosco si appella al desiderio e volontà *soprannaturale* per giudicare favorevolmente nei dubbi circa la vocazione.

Nei casi di dubbi sopravvenuti dopo la scelta della vita ecclesiastica, durante gli anni della preparazione al sacerdozio, D. Bosco parlando a chierici, ammonisce saggiamente: « Venendo a concludere qualche cosa di pratico, se io dovessi dare un consiglio a costoro che si sentono dubbiosi nella vocazione, il mio consiglio sarebbe questo. Non si prendano risoluzioni senza essersi ben consigliati. Le altre decisioni prese sarebbero immature. E a chi domandar consiglio? Io credo che nessuno possa consigliar meglio che il direttore della propria coscienza. Si noti solo questo: di non fare come molti, i quali domandano consiglio, poi, se il consiglio è come piace a loro, secondo la deliberazione già presa *bene quidem*, se non è tale, non piace loro e non lo seguono. Il Signore, stabilendo i Superiori e direttori, dava loro lumi e autorità. Ai sudditi poi diceva: *Subiacete eis, quasi rationem reddituris pro animabus vestris*. La parola del Direttore va ascoltata come voce di Dio e chi vi resiste, a Dio stesso deve temere di resistere.

« Ascoltate poi tutti l'altro avviso che è di S. Paolo: *Manete in vocatione, qua vocati estis*; poichè chi, a guisa di banderuola, ora desidera questo, ora vorrebbe quello, poi gli pare meglio esser qua e quindi che farebbe più bene esser là; costui per lo più non saprà moderarsi in nessun luogo e farà male dovunque. Prendete adunque come a voi dette, quelle parole in riguardo ai vostri Superiori: *Qui vos audit, me audit*. Non fate nulla senza l'avviso o contro il parere del Superiore.

« Così facendo vi troverete sempre contenti, sarete sicuri di camminar bene, e non avrete a render conto al tribunale di Dio della vocazione non eseguita » (26).

### **Vocazione straordinaria e vocazione ordinaria.**

Don Bosco insegna pure che non si devono esigere segni straordinari di vocazione. È infatti sufficiente la vocazione divina ordinaria, manifestata attraverso ai segni indicati e garantita dal giudizio del Superiore.

(25) SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, vol. III, Venetiis 1743, l. V, c. 8, n. 4.

(26) M. B. XI, 300-301.

Ecco alcuni suoi importanti rilievi, rivolti ad aspiranti al sacerdozio:

« Non vorrei che alcuno mi dicesse: — Ma io vorrei solo saper di sicuro che il Signore mi vuole così, e poi direi, e poi farei. — Costoro vorrebbero che il Signore venisse in persona proprio ad invitarli. Non fa bisogno di questo.

« Ecco delle vocazioni, altre sono ordinarie, altre straordinarie. Straordinarie furono le vocazioni degli Apostoli, di San Paolo, che in un istante da persecutore divenne ferventissimo apostolo... Anche straordinaria fu la vocazione di Sant'Agostino. Egli condusse una vita dissipata e scostumata fino ai trent'anni; ma in quell'età, stando a Milano in un giardino, sente una voce: — Prendi e leggi. — Apre la Sacra Scrittura e legge: *Neque impudici... regnum Dei possidebunt...*

« Invece ordinaria fu la vocazione di Sant'Antonio, il quale, entrando un giorno in chiesa a sentir Messa, ode leggersi il Vangelo: *Vade, vende omnia quae habes, da pauperibus et veni, sequere me...* Egli prese le parole come dette a sè...

« Non bisogna aspettarsi una vocazione straordinaria per eseguirla; anche le ordinarie van coltivate e seguite.

« In molti modi ci chiama a sè il Signore. Un giovane qualche anno fa venne a fare gli esercizi, ma già prevenuto di non voler farsi prete o religioso. Anzi, prima che partisse da Torino, suo padre gli disse: — Guarda che Don Bosco ti attirerà, e tu ti farai prete, e questa sarebbe una vera rovina per tuo padre. — No, no, non temete: vedete che cosa ho scritto ora prima di partire: che assolutamente non mi sarei lasciato attirare a farmi prete. — Disse il medesimo anche a me.

« Partì con quest'intenzione assoluta. Il terzo giorno degli esercizi io lo vedo tutto malinconico in un canto. Domando che cos'ha. Prima non vuol parlare; poi resta titubante; poi mi dice schiettamente:

— Io vorrei farmi prete.

— E che cos'è che t'impedisce?

— Veda quel che ho scritto.

« Io lo confortai. Fatto sta che va a casa deciso di farsi prete. Lo dice a suo padre che assolutamente non vuole; gli ricorda le promesse, lo scritto; ma egli dice: — Oh, io ho provato abbastanza com'è traditore il mondo e non si può vivere sicuro stando in esso. Io voglio mettere al sicuro l'anima mia, ritirandomi in religione. — E si fa chierico.

« Il secondo fratello poco dopo dice: — Che io abbia a lasciare che mio fratello solo si assicuri la salvezza dell'anima e che io debba star attaccato a questi quattro palmi di terreno? — Ne parla col padre, il quale smania; ma esso tien fermo e fa. Due mesi dopo la sorella, l'unica che ancora fosse in casa, dice lo stesso. Il padre arriva al punto di batterla, perchè non eseguisca il suo disegno. Ma non ci fu verso. Essa è monaca; uno dei figli ecclesiastico, l'altro religioso.

« Questo per farvi vedere come succedano le vocazioni ordinarie allo stato religioso. Questo fa vedere la benignità del Signore, che si serve anche

di uno che è risoluto di ricalcitrare contro lo stimolo per far una famiglia di religiosi. Si vede anche come in molti e vari modi può nascere la vocazione, e come il corrispondervi subito, ottenga grazie tutte speciali dal Signore e grazia di perseveranza » (27).

### Vocazioni sbagliate.

Don Bosco considera anche il caso infelice di chi è andato avanti senza vocazione ed ora si trova insignito dei poteri e degli oneri sacerdotali, che gli appaiono importabili. Allora, e solo allora, egli applica il principio: *Si non es vocatus, fac te vocatum*, ed ha per i fuorviati parole di speranza, appellandosi all'autorità di S. Giuseppe Cafasso, che disse: « Quando anche per caso un sacerdote fosse entrato nel santuario senza vocazione, se si mette davvero e riesce un bravo figlio di Maria, sia certo che questa madre gli otterrà da suo Figlio per bontà o misericordia, quello che non aveva per vocazione, cioè lo spirito del suo stato, le doti necessarie ed un complesso di grazie da renderlo un vero ministro del Signore » (28).

Se li vedeva sfiduciati nel conseguimento dell'eterna salute o nel recuperare il prestigio perduto in mezzo al popolo, D. Bosco soggiungeva: « Amate, onorate, servite Maria; procurate di farla conoscere, amare ed onorare dagli altri. Non solo non perirà un figlio che abbia onorato questa Madre, ma potrà anche aspirare ad una grande corona » (29).

Il 10 dicembre 1876, parlando agli aspiranti al sacerdozio dell'Oratorio di Valdocco, aggiungeva queste importanti dichiarazioni: « Riguardo alla vocazione, Maria Vergine aiuta molto: ed uno che da solo fa poco, coll'aiuto di Maria fa molto. Non starò qui a portare esempi, ma io conobbi vocazioni o dubbie o intieramente sbagliate, il che è una grande sventura, le quali coll'intercessione di Maria furono messe intieramente a posto.

« Fra gli altri non è gran tempo che uno, legato da quattro anni negli Ordini sacri, teneva una vita pessima, era proprio nell'anticamera dell'inferno. Venne costui da Don Bosco e gli confidò intieramente ogni cosa. Don Bosco gli disse:

— Lasciamo da parte la teologia, la morale, la mistica, l'ascetica: rispondimi sinceramente: hai divozione a Maria?

— Veramente — mi rispose egli, — non ci ho mai pensato sul serio.

— Allora di' tre *Ave Maria* mattina e sera; e sovente, ma specialmente nei pericoli, questa giaculatoria: *Maria, Auxilium Christianorum, ora pro me*.

« Promise di farlo e se n'andò. Alcuni anni dopo ci trovammo a caso ed egli fu molto contento di vedermi e mi palesò come da quel giorno che mi aveva confidato la sua coscienza, fosse vissuto sempre col cuore tranquillo:

(27) M. B. XI, 575-577.

(29) *Ibid.*

(28) M. B. V, 655.

— Lei ha un buon mezzo, mi disse, per far guarire. Raccomandi sempre la divozione alla Madonna. Specialmente ai principianti nel servizio di Dio inculchi di raccomandarsi alla Madonna per essere liberati dai pericoli.

« Ognuno infatti coll'aiuto di Maria può tutto, da essa ottiene qualunque favore. È l'onnipotente per grazia, e noi dobbiamo invocarla ad ogni istante, e ci darà la forza necessaria per vincere tutti i nemici delle nostre anime » (30).

### Obbligo di seguire la vocazione.

Posta la vocazione certa, D. Bosco dice obbligatorio in coscienza il seguirla e in questo si attiene alla dottrina di Sant'Alfonso (31).

Verso la fine della vita, D. Bosco fece tradurre dal francese e stampare l'opuscolo intitolato: *Sentimenti di S. Tommaso d'Aquino e di Sant'Alfonso intorno all'entrata in religione*, e ne diffuse migliaia di copie (32).

Ecco alcune sue chiare affermazioni, fatte nel 1875 ai suoi chierici circa l'obbligo di seguire la vocazione sacerdotale religiosa, le quali lasciano intravedere il suo pensiero anche circa l'obbligo di seguire la vocazione alla vita sacerdotale diocesana:

« Ma — può dir qualcuno, — sembra che l'uscir di Congregazione e dannarsi sia la stessa cosa; invece mi pare che anche nel mondo si può vivere da buon cristiano; e vi son di quelli che, usciti, conducono una vita migliore e più regolata di quando erano in Congregazione.

« Rispondo: è vero che, assolutamente parlando, anche fuori di Congregazione si può vivere da buon cristiano; e può anche salvarsi uno che esca dalla Congregazione; ma se voi altri mi vorreste credere, io vi direi schiettamente che questo è più vero speculativamente parlando che venendo ai casi pratici. In realtà io son di parere che molto pochi di quei che escono da una Congregazione a cui erano affiliati, possano salvarsi. Primo, perchè se entrarono in una Congregazione, sempre, si può dire, ne ebbero la vocazione e, avendola perduta per propria colpa, difficilmente potranno rimettersi sulla buona strada. Poi, chi lascia un posto che sa buono e vede che è ben per lui il fermarsi, costui è segno che non è mosso dal puro amor del Signore, ma da interesse proprio » (33).

Nell'anno seguente aggiungeva: « Ma se venisse qualche occasione che faccia decidere diversamente? In questo caso lo stesso Superiore, se vedesse in qualcuno venir meno la vocazione, è tenuto ad avvertirlo. Io sarei il primo

(30) M. B. XII, 578.

(31) Cfr. S. ALFONSO, *Theol. Mor.*, I. 4 n. 78; *Homo apostol.*, XIII, 26; I. B. RAUS, *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce*, Lyon-Paris, 1926;

C. KEUSCH, *La dottrina spirituale di S. Alfonso*, Milano, 1931.

(32) Cfr. M. B. XVIII, 258.

(33) M. B. XI, 300.



a dirgli: — Tu non sei chiamato allo stato religioso e, se vi rimani, la tua eterna salute è in pericolo! Allora ci metteremo tutti e due d'accordo per cercare un'occupazione che sia più propizia alla salute dell'anima sua, e se facesse d'uopo, mi darei sollecitudine di trovargli un posto fuori della Congregazione. Ma fintanto che questo segnale non apparisce, dice S. Tommaso, uno deve perseverare nello stato che ha abbracciato. *Manete in vocatione, qua vocati estis*, dice anche S. Paolo » (34).

Parlando ai giovani, egli ammoniva: « Una delle cose cui dovrebbero sempre pensare e studiare i giovanetti, si è la elezione dello stato. Per loro disgrazia ci pensano poco e perciò la più parte la sbagliano; si fanno infelici in vita e si mettono a gran rischio di essere infelici per tutta l'eternità. Voi pensateci molto e pregate sempre perchè Dio vi illumini e non la sbaglierete » (35).

Appare quindi che per Don Bosco l'obbligatorietà della vocazione è soprattutto fondata sul pericolo che la sua trascuratezza induce in ordine alla salvezza eterna. In questo egli è sostanzialmente d'accordo col Lessio (36), con Sant'Alfonso (37), e coi migliori autori moderni (38).

### Corrispondenza alla vocazione.

Il dono divino della vocazione dev'essere corrisposto, perchè si può perdere. Esso è una perla preziosa che si può smarrire. D. Bosco lo afferma perentoriamente, sia per la vocazione religiosa, sia per la vocazione sacerdotale.

Nel 1876 parlando a chierici, diceva: « Bisogna guardarsi dal perdere la vocazione, dal ritirare il piede dalla via incominciata.

— E si può perdere la vocazione? — si chiederà. Sicuro che si può perdere, rispondo. La vocazione è una perla preziosa. È la perla del Vangelo: un uomo la cerca, la trova e per comprarla vende quanto ha. Se alcuno ha una perla, un diamante, per non perderla la tiene ben custodita. Se chi ha questa bella margherita, si appressasse al lido del mare e la gettasse nei flutti, oppure se la mettesse sotto i piedi e la calpestasse inzacccherandola, e per essere così piccola la facesse penetrare tra la sabbia o le zolle: oppure la lanciasse dentro ad una profonda pozzanghera, ove si perdesse giù nel fango, questa brillante pietra preziosa andrebbe perduta, e di lui più nessuno si curerebbe, perchè ha perduta colpevolmente la propria ricchezza. Così dobbiamo procurare di tener cara la nostra vocazione, la quale è chiamata dai Santi Padri: la perla che sta nascosta nella religione e che

(34) M. B. XII, 561.

(35) M. B. VII, 292.

(36) Cfr. LEONARDO LESSIO S. J., *Disputatio de statu vitae eligendo et de religionis ingressu*, Antverpiae, 1626, p. 833 ss.

(37) S. ALFONSO, l. c.

(38) Cfr. P. LADISLAV A MARIA IMMACULATA C. P., *De vocatione religiosa. Tractatus historicus-iuridico-moralis*, Romae, 1950, p. 167 ss.

si trova nel religioso che osserva bene le sue Regole. Saremmo oggetto di sdegno a Dio, se ne facessimo getto, perchè sarebbe un disprezzar il tesoro più prezioso » (39).

Come corrispondere alla vocazione, per maturare sempre meglio l'idoneità richiesta? D. Bosco si appella a S. Pietro: « *Fratres satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* » (2 *Petr.*, 1, 10).

Dagli aspiranti al sacerdozio egli vuole l'ottimo in tutto: « Attenti! Studio e preghiera! I piccoli doveri! In chiesa *mediocriter*, in scuola *mediocriter*, in studio, in camerata *mediocriter*. Tanti *mediocriter* possono fare un *optime*? Mai, no! » (40).

Il dono della vocazione va pure *favorito e curato* dagli educatori. Su questo D. Bosco insiste continuamente e raccomanda spesso sapienti accorgimenti per favorire e sviluppare il germe divino della vocazione nei cuori giovanili.

Egli si rivolge soprattutto ai Superiori degli Istituti.

Le industrie che egli suggerisce per procurare nuovi membri alla sua Congregazione, sono efficaci anche per coltivare vocazioni per i Seminari e per confortare tanti sacri Pastori che trepidano, vedendo assottigliarsi le file del loro giovane clero. Con queste stesse industrie D. Bosco favorì pure molte vocazioni per i Seminari.

Il 3 febbraio 1868 Don Bosco, parlando ai Superiori dei suoi Istituti, diceva: « Bisogna che i direttori procurino di guadagnarsi e mantenere la confidenza di que' giovanetti, che vedono chiaramente poter essi fare in avvenire un gran bene. E questo l'unico mezzo per trarli nella Pia Società. Io ve lo dico per esperienza, posso assicurarvi che se vi è un giovane che facendo i suoi studi abbia sempre avuto una confidenza illimitata col suo superiore e direttore, facilmente si riuscirà a guadagnarlo. Vedendo nel suo direttore, non il superiore, ma il padre, verserà il suo cuore nel cuore di lui, e farà quanto questi gli consiglia di fare. Così porrà affezione alla casa, senza conoscere ancora la Società ne praticherà le regole, e, conoscituala appena, l'abbraccerà per non lasciarla mai, tolto il caso che perdesse quella confidenza. Al contrario vi sono giovani che vengono qui, fanno tutti i loro studi, non si ha niente a dire sulla loro condotta, saranno buoni, meriteranno buoni voti; ma se non hanno questa confidenza, non si potranno avere che due decimi di speranza che eglino siano per entrare o per restare con noi. La ragione sta in questo che riguardarono il loro direttore non come un padre, ma come un superiore, che invigila sulla loro condotta esterna e non di più. Da ciò si prenda norma per giudicare la necessità di ispirare affetto per conoscere le propensioni degli allievi e degli altri dipendenti » (41).

Eccone subito una conferma, tra le molte che si potrebbero addurre. Nel viaggio che il Santo Educatore fece a Marsiglia alla fine di febbraio 1877, albergò presso i Fratelli delle Scuole Cristiane. Stare in mezzo a tanti

(39) M. B. XII, 562-563.

(40) M. B. VII, 832.

(41) M. B. IX, 69-70.

giovani e non curarsi di loro era mai possibile a D. Bosco? Un giorno, attraversando il cortile, ne incontrò uno, al quale fe' cenno di accostarsi e gli disse qualche paroletta, come soleva fare con i ragazzi. Che cosa gli dicesse, non lo sappiamo; il giovane però ne rimase talmente colpito, che, ritornato fra i compagni, disse loro: — Ho veduto un santo! — Fu una scintilla elettrica: in breve tutti volevano vederlo e parlargli. Pur esprimendosi come poteva in quel francese più ingegnoso che corretto, se ne guadagnò a poco a poco i cuori, sicchè si accese una gara per confessarsi da lui. Una camerata ebbe licenza di farlo. Confessati alcuni, ecco spargersi la voce che egli manifestasse anche i peccati che si volessero tenere occulti. Questa notizia mise sottosopra il collegio. Si chiedeva da ogni parte di fare la confessione generale...

In un collegio cattolico poteva Don Bosco non parlare di vocazione? Quei Superiori lo assicuravano che era impossibile fra i loro allievi trovare chi aspirasse allo stato ecclesiastico. — Nessuno si vuole far prete! — gli ripetevano in tutta buona fede. Ma bastò il piccolo saggio di bontà e di santità dato dal Servo di Dio, perchè si svegliasse in molti di quei convittori il desiderio di essere sacerdoti e salesiani. Fatto è che parecchi volevano seguirlo a Torino, e che, qui giunto, egli trovò un pacco di lettere, in cui tanti gli ridicevano la loro brama di venire a Torino e farsi salesiani, pronti a qualunque sacrificio, pur di essere da lui accettati (42).

Non possiamo ora astenerci dal riprodurre alcune preziose direttive che riassumono il pensiero di D. Bosco sui mezzi per favorire le vocazioni.

Il 4 febbraio 1876 D. Bosco tenne in Valdocco una conferenza ai direttori dei suoi Istituti, affrontando soprattutto il problema delle vocazioni allo stato ecclesiastico. Ecco le sue parole:

« Non occorre che io ripeta nuovi avvisi, perchè si coltivino molto le vocazioni allo stato ecclesiastico. Questo è lo scopo principale, a cui tende ora la nostra Congregazione. La straordinaria scarsità del clero, che ogni anno più si deplora, è il maggior male che presentemente ci minaccia. Ciò che io desidero dirvi sono alcune regole, o sante astuzie per coltivare con profitto queste vocazioni. Si indaghi adunque chi sono coloro che hanno propensione per la Congregazione, ma non si spinga mai nessuno ad entrarvi; anzi, chi desidera andare in seminario, si lasci in libertà, e speriamo, purchè siano atti, che faranno del bene. Ma quando alcuno ci domanderà consiglio sulla vocazione, come rispondere? E specialmente quando siamo interrogati da chi è indeciso e propende più a farsi prete secolare che ad entrare in Congregazione? Ecco questo, che io credo un gran consiglio. Quando si vede che un giovane assai buono in collegio, è solito nelle vacanze a far qualche mancanza grave contro la moralità, e, rientrato in collegio, aggiusta le partite dell'anima sua, e per vari mesi e per tutto l'anno non ha più nulla a rimproverarsi su questo punto, se costui desidera farsi prete, il consiglio che assolutamente gli darei sarebbe questo: — Se tu vuoi farti prete e

(42) Cfr. M. B. XIII, 100-101.

vivere nel mondo, tu la sbagli, non farti prete; oppure entra in una Congregazione od in un Ordine religioso. — Questo è chiaro; poichè, se costui si fa chierico, va in seminario, e come resisterà nelle vacanze tanto lunghe e tanto disastrose?

« Invece, se sta ritirato, allora, e per minori pericoli e per i grandi aiuti di letture, di meditazioni, di Sacramenti, si può benissimo conservare in grazia. Ma se costui si fa chierico per la diocesi, avverrà di lui come di molti ci tocca vedere, che vestono l'abito ecclesiastico e dopo poco tempo lo depongono, ovvero i Superiori ecclesiastici sono costretti a farlo loro deporre. In questo caso si dica pure schietto in confessione a quel giovane: — Se ti piace la vita ritirata, va nei Cappuccini, nei Domenicani, nei Certosini; vieni fra noi, fa' tutto come credi meglio, e così ritirato potrai fare gran bene a te e salvare anime; ma io non ti consiglio il seminario; piuttosto sta secolare; un buon secolare può benissimo operare la sua eterna salute.

« Per la vocazione io credo assolutamente che si richiedano tre cose: propensione, studio, *morum probitas*. Quando non si ha propensione, è inutile ogni ulteriore fatica, ad eccezione che, come molte volte avviene, questo provenga solo da timidità; nel qual caso si può benissimo incoraggiare ad andar avanti. Per ciò che riguarda lo studio, si lasci decidere dagli esami. Vi è poi la *morum probitas*. Questo è assolutamente necessario, a meno che uno voglia vivere ritirato, e nel solo caso che le occasioni siano quelle che lo trascinano sulla mala via, fuori di queste essendo buona la sua condotta.

« Ora dirò qualcuna delle industrie che possono grandemente giovare a coltivare le vocazioni, sebbene alcune per sè possano parere assai piccole.

« 1) Frequenza grande ai Sacramenti; su questo punto poco mi fermo, perchè da tutti si sa quanto giovi. Nelle nostre case questa frequenza vi è regolarmente.

« 2) Bisogna usare grande amorevolezza coi giovani; trattarli bene. Questa bontà di tratto e questa amorevolezza sia il carattere di tutti i Superiori, nessuno eccettuato. Fra tutti riusciranno ad attirar uno e basta uno per allontanar tutti. Oh, quanto si affeziona un giovane, quando si vede ben trattato! Egli pone il suo cuore in mano ai Superiori.

« 3) Non solo trattarli bene, ma ai più grandicelli, che dànno qualche speranza, si conceda molta confidenza dal Superiore. Per esempio, prenderlo separatamente e dirgli: — Vedi, mio caro; ho bisogno che tu mi faccia un piccolo lavoro, che mi copii questo foglio (e sarà una cosa da nulla, della quale non avremmo alcuna necessità), ma ho bisogno che nessuno lo sappia. Se ti pare di poterlo fare nello studio, mentre non ci sono altri, o che altri non ti veda, bene; del resto, va nel tal posto, parla col tal Superiore che ti assegni un luogo, e poi, finito questo lavoro, me lo porterai. — Pare una bazzecola da niente, ma questo chiamarlo a parte, dargli importanza, quella specie di segreto, fa sì che il giovane resti tutto portato pel Superiore e farebbe qualunque sacrificio per lui, ed attacca

il cuore a chi se lo seppe in quel modo guadagnare. Gioverà anche, per esempio, prendere un giovane e dirgli: — In questi giorni io ho bisogno di una grazia grande da te; saresti capace di fare un paio di Comunioni, ma di quelle proprio fervorose, per me? — Risponderà di sì. — E quali giorni vorresti scegliere? Fa pure la scelta a tuo piacimento; solamente, che ancora io lo sappia, perchè possiamo unire insieme le nostre preghiere. — Sceglirei i tali giorni. — Bene, e dopo che le avrai fatte, vieni a dirmelo ed allora, se io potrò te ne dirò il motivo.

« Quel giovane, con questo tratto di confidente affezione, resta già per metà ingaggiato. Quando ritornerà dopo fatte le Comunioni, gli si potrà dire per esempio: — Sai poi qual è la grazia che mi stava tanto a cuore? — No. — Vuoi saperlo? Ecco: io ho fatto preghiere speciali ed ho voluto che anche le tue fossero unite alle mie, perchè voleva supplicare il Signore per la mia e tua santità; che ci faccia tutti e due santi; che uniti di corpo sempre su questa terra, possiamo poi essere un giorno uniti in cielo. Sei contento così? Vuoi metterti in molto impegno, perchè così sia? Coraggio! Io continuerò a pregare, perchè questa nostra impresa che abbiamo incominciata, vada avanti prosperamente; e anche tu pregherai per questo fine, non è vero? »

« Queste sono tutte piccole industrie, ma formano il macchinismo che lavora potentemente nelle nostre case, e si può dire essere le fonti che alimentano la nostra Congregazione. Molti giovani si decidono dopo questi atti di confidenza speciale che si dà loro ».

A questo punto — nota il Biografo, — un sorriso generale spuntò sulle labbra dei congregati e ciascuno ripeteva: — È vero; in questo modo ha preso me... Si può dire che in questo modo ingannò fortunatamente tutti noi... Così potessimo noi prendere molti altri nella nostra rete!

— Don Bosco dopo quella breve pausa proseguì:

« 4) Giova anche tanto il far bene le cerimonie, le quali dimostrano con quale posatezza e santità si debba procedere nello stato ecclesiastico, al quale per avventura si sentono chiamati.

« 5) Giova poi immensamente il promuovere il piccolo clero. Io sono del parere che sia esso il semenzaio delle vocazioni ecclesiastiche. Chi si veste da chierico, o vede il suo compagno vestirsi in questo modo, lo vede grazioso, far bene le cerimonie, farle posatamente, avere un posto distinto all'altare, eh! non può a meno di sentirsi inclinato alquanto a quello stato. Per lo meno questo spettacolo servirà a rompere il ghiaccio di chi non può vedere i preti. Anche tra i giovani delle nostre case ve ne sono vari che, sentendo sempre a casa loro parlare male dei preti, li tengono come in dispregio, come gente interessata; e purtroppo di ciò possono aver avuti esempi sotto i loro occhi. In alcuni vi sarà anche vero astio contro i sacerdoti, perchè non li praticarono mai da vicino. Ma qui, se vedono i preti impegnati pel loro bene e poi vedono i compagni migliori aver la prerogativa di andar vestiti da chierico, prendono in grande concetto questo stato. Non è molto tempo che avvenne il fatto seguente. Un buon giovane, ma



veramente buono, aveva manifestato il desiderio di farsi prete nei primi mesi di Oratorio. Dopo qualche tempo, interrogato da me della sua vocazione, mi disse chiaro: — Non voglio più farmi prete. — Oh che cosa è questo? — io gli chiesi — la vocazione l'avevi. — No; non voglio più farmi prete — mi replicò risolutamente.

« Io era stordito, tanto più che il giovane continuava ad essere un vero modello di buona condotta. Allora io gli chiesi per gran piacere che mi significasse, qual causa gli avesse fatto mutar deliberazione. Dopo molta esitanza: — Ecco — mi disse — il tale mi ha fatto vedere come tutti i preti sono cattivi! È ipocrisia ciò che appare all'esterno. Esso ha un parente canonico ed ha sentito raccontare da lui stesso che molti parroci conducono una vita!... che prendono in casa persone!... che vivono male... Piuttosto che farmi prete briccone, non mi farò mai e poi mai prete. Io l'anima mia la voglio salvare. — Io gli feci animo a non rinunciare così facilmente alla propria vocazione, gli fece vedere l'assoluta falsità della cosa e senza più insistere gli soggiunsi: — Fa' il possibile per dimenticare ciò che quel perverso ti narrò: non pensarci più oltre. Dal canto tuo fa così: pònti per un momento avanti al Crocefisso od al Santissimo Sacramento, e di fra te stesso: "Se io mi trovassi in punto di morte, qual è la cosa che desidererei d'aver fatta? Quale stato desidererei aver abbracciato per poter con maggior facilità salvarmi l'anima e far del bene?". Pensa questo e poi rispondimi.

« Quel giovane si pose avanti al Crocefisso, vi stette alquanto e poi ritornato da me, disse: — Prete sì, ma non nel mondo. Star ritirato affatto!

« Questo era ciò che io voleva.

« 6) Gioverà anche grandemente il dare ad un giovane molta familiarità. Farlo passeggiare qualche volta da solo con noi, raccontare, ridere, ascoltarlo; farsi narrare della sua vita a casa, dei campi, dei prati, delle vigne, della cascina, ecc. Se essi, trattati così familiarmente, domandano della propria vocazione, suggerir loro di parlarne in confessione, quando si conoscono bene le cose » (43).

Su questo importante argomento D. Bosco lasciò pure scritte queste parole programmatiche: « Ricordiamoci che noi regaliamo un grande tesoro alla Chiesa, quando noi procuriamo una buona vocazione; che questa vocazione, o questo prete vada in Diocesi, nelle Missioni, o in una casa religiosa, non importa; è sempre un gran tesoro che si regala alla Chiesa di Gesù Cristo.

« Per mancanza di mezzi non si cessi mai di ricevere un giovane che dà buone speranze di vocazione. Spendete tutto quello che avete, e se fa mestieri andate anche a questuare, e se dopo ciò voi vi troverete nel bisogno, non affannatevi che la SS. Vergine in qualche modo, anche prodigiosamente, verrà in vostro aiuto » (44).

(43) M. B. XII, 87-90.

(44) M. B. V, 396-397.

## L'opera dei figli di Maria.

Trattando dello zelo di D. Bosco per le vocazioni ecclesiastiche, non possiamo omettere un cenno dell'Opera dei Figli di Maria Ausiliatrice, da lui fondata nel 1875 per favorire le vocazioni tardive. Di esse egli si era occupato fin da quando era studente di Ginnasio a Chieri e aveva preparato ad entrare in Seminario il sacrestano del Duomo (45). Anche in seguito le vocazioni tardive, da lui curate, avevano dato buoni frutti. Gli venne perciò il pensiero di raccogliere giovani adulti ben disposti, stabilire per loro un regime speciale di vita e di studio, e prepararli adeguatamente ad ascendere l'altare, onde venire incontro alle esigenze di clero delle Diocesi e delle Missioni.

Dio stesso, al principio del 1875, con un intervento soprannaturale lo spronò all'impresa. Eccone la testimonianza di D. Bosco stesso: « Un sabato sera mi trovavo a confessare in sacrestia ed era distratto. Andava pensando alla scarsità dei preti e delle vocazioni ed al modo di accrescerne il numero. Mi vedeva davanti tanti giovani che venivano a confessarsi, buoni giovani ed innocenti, ma diceva fra me: "Chi sa quanti non riusciranno e quanto tempo ancora ci vuole finchè lo siano coloro che persevereranno; ed il bisogno della Chiesa è pressante". Stando molto distratto in questo pensiero, pur continuando a confessare, mi sembrò di trovarmi in mia camera al tavolino, a cui son solito lavorare ed avevo il registro tra mano di tutti coloro che erano in casa. E dicevo fra me: "Come va questo? Sono qui che confesso in sacrestia, e sono in camera al tavolino. Che io sogni? No; questo è proprio il registro dei giovani, questo è il mio tavolino a cui sono solito lavorare". Intanto sentii una voce dietro di me che mi disse: — Vuoi sapere il modo di accrescere e presto il numero dei buoni preti? Osserva quel registro, da esso ricaverai quanto è da farsi. — Io osservai e poi dissi: — Questi sono i registri dei giovani di quest'anno e degli antecedenti, e non c'è altro. Stavo molto pensieroso, leggeva nomi, pensava, guardava sotto e sopra, se trovava altro, ma nulla.

« Allora dissi tra me: "Sogno io o son desto? Pure sono qui realmente al tavolino, quella voce che ho udito è voce vera". Ed in un tratto mi volli alzare per vedere chi fosse "Coi" che mi aveva parlato: e mi alzai realmente. I giovani che si confessavano a me d'intorno, vedendo che mi alzava così in fretta e spaventato, si credettero che mi venisse male; mi sorressero, ed io rassicurandoli che era nulla, continuai a confessare. Finite le confessioni e venuto in camera mia, guardai sul mio tavolino e vi era realmente il registro dei nomi di tutti coloro che sono in casa, ma non trovai altro. Esaminai quel registro, ma non conobbi da quello come potessi ricavar il modo di avere preti, molti preti e presto. Visitai altri registri

(45) Cfr. M. B. I, 293.

che avevo in camera per vedere se da quelli potessi ricavar qualche cosa, ma da essi dapprima non ricavai costruito di sorta. Domandai altri registri a D. Ghivarello, ma tutto fu inutile. Continuando a pensare sempre su questo e facendo passare i registri antichi per obbedire al comando di quella voca misteriosa, osservai che di tanti giovani che intraprendono gli studi nei nostri collegi per darsi poi alla carriera ecclesiastica, appena 15 su 100, cioè neppure 2 su 10, arrivano a mettere l'abito ecclesiastico, allontanati dal Santuario da affari di famiglia, dagli esami liceali, dal mutamento di volontà, che sovente accade nell'anno di rettorica. Invece, di coloro che vengono già adulti, quasi tutti, cioè 8 su 10, mettono l'abito ecclesiastico ed a ciò riescono con minor tempo e fatiche.

« Dissi adunque: — Di costoro sono più sicuro e possono fare più presto; è ciò che cercava. Bisognerà che mi occupi molto in modo speciale di loro e che apra dei collegi espressamente per loro, e che cerchi la maniera di coltivarli in modo speciale. — Ora l'effetto farà poi vedere se quanto avvenne è un sogno od una realtà » (46).

Sorse così l'opera detta di Maria Ausiliatrice, per le vocazioni tardive, che benedetta e approvata da Pio IX, si sviluppò ben presto, nonostante le difficoltà e preparò apostoli zelanti, soprattutto per le Missioni. Il servo di Dio D. Filippo Rinaldi, terzo Successore di Don Bosco, è frutto di tale Opera.

Anche oggi l'opera dei Figli di Maria continua ad accogliere preziose vocazioni, temprate talora attraverso il servizio militare, ed a dure prove, che ne garantiscono la perseveranza. In Germania, ad esempio, parecchi giovani, reduci della guerra, sono ora fra i Figli di Maria e si preparano con regolare corso di studi, coronati da esami pubblici, e con intensa vita di pietà, ad essere i ministri del Re della pace.

### Sintesi dottrinale.

Dopo aver indicati i capisaldi della dottrina di S. Giovanni Bosco sul complesso problema della vocazione religiosa e sacerdotale, ci piace offrire una visione sintetica, attingendo ad una importante conferenza fatta dal Santo Fondatore ai Novizi della Congregazione Salesiana, il 13 dicembre 1875. Le parole di D. Bosco, fissate dal maestro dei novizi D. Giulio Barberis, chiariscono alcuni punti molto vivi anche nell'odierna problematica intorno alla vocazione.

#### a) *La perla preziosa della vocazione.*

« Nella Santa Messa, leggendo il Vangelo stamane, mi feci a ponderare un momento quelle parole: *Simile est regnum Dei homini negotia-*

*tori quaerenti bonas margaritas et inventa una pretiosa, vadit, vendit omnia quae habet et emit agrum illum.* È simile il regno di Dio ad un negoziante che va in cerca di perle preziose e trovatane una, va a vendere tutto ciò che ha per comperarla.

« Quale sarà questa perla preziosa? Questa perla preziosa ha molti significati. Può intendersi in generale delle virtù. E che perla più preziosa si può mai possedere? In particolare molti per questa perla preziosa intendono la Fede; poichè quand'uno l'ha trovata, egli è fortunato, con essa può possedere il regno di Dio. Per voi è perla preziosa l'istruzione che in gran copia avete ricevuta e potete ricevere, sia istruzione letteraria, sia istruzione religiosa. E non a tutti è dato di acquistiar tante cognizioni, le quali vi possono tornare di utilità stragrande per tutta la vita.

« Tuttavia quando io parlo con giovani, non trovo che altra perla posano essi cercare più preziosa che il conoscere la propria vocazione. Sì, la vocazione allo stato ecclesiastico ed allo stato religioso è perla così preziosa che parmi non possa trovarsene altra da poterla con essa paragonare. Notate però che quando si dice di andare in cerca e di tenere una perla preziosa, non si vuol già dire di lasciare le altre, no; dico che questa è così preziosa, che noi dobbiamo cercarla con tutta sollecitudine, perchè, se vi ha essa, ve ne saranno molte altre insieme; non può stare da sola; ma essa si conduce dietro le altre virtù, di modo che si può proprio dire di lei ciò che si legge nella Sacra Scrittura: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* ».

#### *b) Come decidere sulla vocazione.*

« Un giovanetto, quando si tratta di deliberare della sua vocazione si trova in faccia il mondo che gli presenta mille lusinghe. Oh quante cose si presentano alla mente del giovane a quest'età! Si desidererebbe di godersela per una parte; ma dall'altra c'è l'amor di gloria, la voglia di fare carriera negli studi, la smania di guadagnare e diventar ricchi. Il demonio ancora pone in mente la monotonia della vita religiosa, i disprezzi, le mortificazioni, la continua obbedienza.

« Come fare con tutti questi pensieri a decidere della vocazione?

« Fare come insegnava S. Ignazio a S. Francesco Saverio, mentre entrambi erano studenti all'Università di Parigi. Fatta reciproca conoscenza, vedendo S. Ignazio come il suo compagno era tutt'attaccato alla vanità, all'onore, alla gloria, gli andava dicendo: — A che giova tutto questo per l'eternità?

— Oh! io studierò, prenderò la laurea, diventerò professore; e chi sa che non diventi anche professore di Sorbona col tempo.

— Sì, bene, ma dopo la morte, ne farai ancora qualche cosa di tutto questo? che te ne rimarrà? La vita è un soffio, dura poco; l'eternità non finisce giammai. A che affannarsi tanto per fare poi una comparsa di pochi giorni su questa terra e non pensare a prepararsi un bel posto in quel luogo dove dovremo stare per tutta l'eternità?

« ... Sì, questo mondo è come una scena di teatro: passa in un momento.

« Adunque per decidere della vocazione bisogna portarsi in punto di morte; di là si vede ciò che è realtà e ciò che è vanità.

« Bisogna vedere i veri nostri vantaggi: non i transitori e caduchi, ma i reali vantaggi ed eterni. Oh! come è fortunato un giovane, sì, non posso nascondere, come è fortunato un giovane quando, trattandosi di conoscere la propria vocazione, trova qualche persona santa che gli sappia proprio suggerire ciò che il Signore vuole da lui! Che sappia fargli considerare il punto della vocazione dal punto di morte; che sappia fargli vedere che, se sbaglia, è per lui un male in eterno; che sappia metterlo sull'e poi?

« Fin qui io ho supposto che un giovane, il quale forma i suoi progetti di fortuna, di felicità, di gloria, queste fortune le consegua realmente e vi ho detto che, sebbene vengano, esse sono un nulla. Ma per lo più accade poi realmente ciò che uno si pensa? Ci viene questa fortuna, questa gloria? Io son troppo pratico di questo: vi so dire che ben di rado. Eh sì! uno pensa: — Dopo quell'esame, dopo quella laurea, eccomi professore, e guadagno, guadagno! — Oh! oh! Ma a quell'esame sarai promosso? Ma hai mezzi sufficienti per portarti al punto da ottenere la laurea? Ma avuta la laurea, un posto ti è già assicurato? Io vedo che i progetti sono infiniti; ma quelli che si realizzano poi, sono ben pochi, e mentre tutto sembra sorridere, mille difficoltà insorgono e fanno cader tutto...

« ... Avete mai visto dei fanciulli che, sbattendo del sapone nell'acqua, ne fanno uscire tante bolle? Oh, il fanciullo vede andar su in alto quelle bolle, ed è contento, batte le mani, gongola di gioia; fa per prendere una perla, e si trova in mano un po' d'acqua limacciosa. — Ma pure era tanto bella! — Sì bellissima, specialmente quando direttamente le batte il sole sopra, cioè quando si trova tra il sole e chi l'osserva. Tanto belli paion quei nostri sogni e progetti; ebbene, vi riusciranno, quando pure li possiate effettuare, come un po' d'acqua limacciosa che vi sporcherà le mani e niente più.

« Poi l'avete già sentito a ripetere più volte quel detto di S. Giovanni Apostolo: *Mundus in maligno positus est totus*. Non crediate che sia esagerata la parola *totus*. Prima di tutto è là nella Sacra Scrittura, poi... poi... Oh! quanta esperienza lo dimostra.

« Invece uno che lascia il mondo, l'abbandona, costui trova quella preziosissima perla che è la vocazione religiosa. Oh sì, sì, venda pur tutto per comperare questa perla, che sarà sempre comperata a buon prezzo. Uno a questo punto può dire: — Io mi son messo per la via buona, sono tranquillo. — Ebbene, io soggiungo a costui: — Sappi che nella vita religiosa tu non solamente troverai la pace, la salvezza dell'anima, ogni bene spirituale; ma anche quei beni temporali, che nel mondo non avresti trovati.

« Lasciate che io vi dica anche questo: anche su questa terra chi



vuole che nulla gli manchi, chi vuole onore e gloria, si faccia religioso, ma buon religioso...

« Voglio io ora dirvi che siate nella religione per acquistarvi fama, comodità, ricchezze? Ben altro! Ma ve le ho dette queste cose e desidero che le teniate bene a mente, sia perchè ci facciano sempre più ammirare la bontà e benignità del Signore, il quale dà *centuplum* anche in questo mondo di tutto ciò che si fa per Lui; sia poi specialmente perchè noi ci troviamo in mezzo al mondo e dobbiamo parlare con gente del mondo, che le altre ragioni non le capisce e potremo capacitarla con queste ragioni, che riguardano l'interesse e che sono le loro ».

c) *Fedeltà alla vocazione.*

« Ma noi per qual motivo dobbiamo farci religiosi? »

« S. Agostino dice ai Cristiani: — Attenti a Chi ci chiama! — Ebbene, ascoltate questa voce che vi chiama, ed è nella Sacra Scrittura: *Manete in vocatione, qua vocati estis.* »

« E qui il meraviglioso si è che non dice il Signore: — Conosci, o cerca di conoscere la tua vocazione. No; oh! non è cosa malagevole il conoscerla, solo che non si chiudano le orecchie alla voce che il Signore ci fa sentire. Solo che uno si procuri i requisiti di virtù, di buone opere o di scienza che si richiedono per secondarla questa vocazione, poi stiamo tranquilli che il Signore ce la fa conoscere ben facilmente; anzi fin dalla nostra nascita ci predispone le cose che ci hanno da condurre ad eseguire la sua vocazione o chiamata. »

« Mi pare un errore grave questo di dire che la vocazione è difficile a conoscersi. Il Signore ci mette in circostanze tali che noi non abbiamo che da andare avanti, solo che noi corrispondiamo. Riesce difficile a conoscersi, quando non si ha voglia di seguirla, quando si rigettano le prime ispirazioni: è lì che s'imbrogliava la matassa. »

« Uno comincia a non seguire la sua vocazione e poi non sa: gli pare, non gli pare... Si segua il primo impulso della grazia, e le cose cambieranno d'aspetto. Vedete, quando uno è indeciso se abbia da farsi religioso o no, io vi dico apertamente, che costui ebbe la vocazione, non l'ha seguita subito e si trova ora un po' imbrogliato, un po' indeciso. Ditegli pure che preghi, che si consigli; ma fin che non dà un calcio a tutto e si getta nelle mani di Dio unicamente, costui sarà sempre irrequieto. Fate che si decida a farsi religioso; egli entra, e con quell'atto finiscono tutte le sue irrequietudini. E perchè? Perchè ha finito col seguire quella voce del cuore che glielo imponeva. »

« Di modo che a me par chiarissimo e naturale il consiglio dell'Apostolo: *Manete in vocatione qua vocati estis.* Perchè, se il Signore vi ha fatto venire il desiderio e vi ha condotti fino a questo punto, cioè vi ha dato grazia già d'incarnare quel desiderio che esso vi ha dato, questo è segno evidente che è Esso che vi chiama qui. »

« Ripeterà qualcuno: — Ma sono poi io veramente certo di essere »

chiamato a fermarmi in Congregazione? — Non è stabilito apposta il noviziato in tutte le Congregazioni, affinchè il novizio nell'anno di prova veda proprio se è chiamato dal Signore a quella vita, e per dar tempo ai Superiori di poterlo conoscere e poi consigliare e dirgli:

— Tu entra pure, noi conosciamo che hai la vocazione; — oppure:

— Esci, chè ci siamo accorti che tu la vocazione non l'hai?

« Rispondo al primo dubbio: — L'ho io proprio la vocazione? — E chi ne dubita? Certo che l'hai. Questo ve lo dico apertamente a ciascuno in particolare ed in generale a tutti. Certamente voi tutti siete chiamati a servire il Signore nella Congregazione di S. Francesco di Sales; e chi non corrisponde, mette ben in pericolo la sua eterna salute. Ma come? Due motivi.

« 1° Se io od i vostri Superiori avessimo veduto un qualche dubbio, non vi avremmo accettati. Quasi tutti i giorni vi è chi chiede di venire o di entrare, ed i Superiori vedono che taluno non ha le condizioni richieste, cioè non ha la vocazione, e non lo accettano. Se voi siete stati accettati, è segno che i vostri Superiori, i quali son posti da Dio a dirigerli, ed i quali *reddere debent rationem pro animabus vestris*, conobbero essere questa la volontà di Dio. Ma dirà qualcuno: — Forse che il Superiore non opera in causa propria? — E credete che il Superiore voglia perder l'anima sua e tradire l'anima vostra per avere uno di più in Congregazione? uno che, non essendo chiamato da Dio non farà altro che dare disgusti in Casa? Anche voi vedete che questa supposizione sarebbe poco felice.

« 2° Se il Signore non vi avesse chiamati a questo stato, non vi avrebbe dato il desiderio illuminato sul da farsi, nè la volontà di abbracciarlo; non vi avrebbe messi nella circostanza di poter eseguire il vostro desiderio; non vi avrebbe fatto provare quel piacere e quella pace che provaste quando sentiste d'essere stati accettati. Non crediate che queste siano ragioni da poco; sono ragioni essenziali. Iddio è padrone delle cose tutte, come di ciascuno dei nostri pensieri. — È dunque al tutto certo che tutti noi siamo chiamati a quello stato? — È al tutto certo, sì. Il mettere in dubbio ciò, sarebbe mettere in dubbio quello che il Signore ha fatto od ha giudicato ben fatto. State adunque tutti tranquilli e certi che la vostra vocazione è assicurata, e che se osservate le regole della Congregazione, avete avanti la via aperta, che vi conduce diritto al Cielo ».

#### *d) Lo scopo del Noviziato.*

« Rispondo a un secondo dubbio: — Il noviziato non è stabilito per dar tempo a conoscere la propria vocazione? — No, il noviziato non è stabilito per ciò. Io credo che quando uno è condotto da buono spirito, cioè consigliato a ciò dal suo Direttore, e che non inganna i Superiori della Congregazione riguardo al suo stato, ma apre loro sinceramente il cuore, costui, entrando in noviziato, ha già certa la sua vocazione.

« Ma non basta avere la vocazione per far bene in una Congregazione;

bisogna anche avere forze sufficienti per eseguirla. C'è chi ebbe la vocazione e non la seguì subito e si diede a vizi, si lasciò condurre dalle sue cattive inclinazioni, ed in questo modo diede padronanza alle sue passioni, le quali lo tiranneggiano; ed egli quasi non si trova più padrone di esse. Il noviziato fu stabilito affinché l'ascritto misuri le sue forze, se cioè la sua debolezza, prodotta specialmente dal non aver eseguito subito la sua vocazione, non lo rende inabile a quella santa vita; è stabilito perchè il Superiore veda se l'individuo ha realmente in sè la forza, la virtù e la voglia risoluta di seguire la sua vocazione.

« Il noviziato è stabilito perchè ciascuno si impratichisca bene delle Regole e dopo possa disimpegnare i suoi doveri con facilità e prontezza. Il noviziato è stabilito perchè ciascuno si fortifichi nelle virtù affinché, dopo di avere colla professione religiosa riacquistata l'innocenza battesimale, non abbia di nuovo, in forza delle ancor vive ed immortificate passioni, a perderla ».

*e) Dubbi e difficoltà nel seguire la vocazione.*

« Ma ora, si supponga ciò che avviene con frequenza in tutte le religioni, che cioè uno dopo di essere stato per un po' di tempo in religione tranquillo e contento, adesso non stia più volentieri, trovi motivo di lagnanza; gli rincresca il caldo, il freddo, il cibo, l'obbedienza; tutto gli venga a noia. Questo è segno che costui non aveva la vocazione?

« Notate prima di tutto, essere vero che chi si mette a servire il Signore, non ha sempre da camminare sulle rose, e troverà sterpi, cardì e spine. Il Signore non ci disse mai: — Chi mi séguita avrà a camminare sulle rose. — Anzi, invitandoci alla sua sequela, ci dice: *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam*. Il Signore c'invita a rinnegare noi stessi e metterci in collo la croce. Cioè noi, mettendoci alla sequela del nostro Divin Maestro, dobbiamo mostrarci pronti a sopportare ogni pena per amor Suo. E se c'è da soffrire caldo e freddo o disagio, e se non ci gusta tanto il cibo od altro, dobbiamo essere ben contenti di poter patire un poco per quel nostro Gesù che patì assai più per noi. Ma Gesù Cristo stesso, nostro Divin Maestro, ce lo fece noto che non ci mancheranno le tribolazioni e ci disse: — Chi vuol godere poi con Cristo, deve esser crocifisso con Lui.

« Noi adunque dobbiamo patire, e molto, anzi bisogna che siam crocifissi con Gesù; la croce è la sua bandiera, è il suo stendardo; chi non la vuol seguire, non è degno suo discepolo. — Ma, dice qualcuno, il freddo in questi paesi, in questa stagione! Ma quel cibo e quella bevanda così scarsa e niente appetibile al gusto! Quell'ufficio poi che mi han messo a fare! Poi quel lavorare tutto il giorno senza requie! Ci sono altri che hanno da fare meno di me, e se esce qualche lavoro ancora lo addossano a me! Tutto questo finisce per pesare.

« Eh! poveretto, sì, ti compatisco; ma che cosa vuoi tu fare a questo mondo, se un po' di caldo, un po' di freddo serve a farti perdere la pace?

ma come sarai tu seguace di Gesù Crocifisso, se ti lagni e ti accori, perchè il cibo non è tutto di tuo gusto o se l'impiego che ti hanno dato, ti pare un po' gravoso?

« Oh! meditiamolo frequentemente Gesù Cristo crocifisso; riflettiamo, venendoci di questi pensieri, ai grandi patimenti che sopportò Gesù per noi, e dopo non troveremo più gravosa quell'obbedienza, vedendo Gesù obbediente *usque ad mortem*; non ci dispiacerà più la povertà, osservando che Gesù per amore di quella morì poverissimo in croce senza neppur avere di che coprirsi.

« Malgrado tutto ciò, avviene molte volte che il demonio si mette attorno a qualcuno, e sembra proprio che cerchi appositamente di tribolarlo. Comincia dal dirgli. — Potresti far del bene anche nel mondo. — Poi passa a fargli veder dura la vita della religione; poi gli dipinge dolce quella che fuori si conduce. Così un poco per volta gli insinua pensieri di libertà, di sconfidenza, e viene al punto da farlo dubitare sul serio della vocazione, finchè gli dice: — Tu veramente non sei chiamato a questa vita; se vi fossi chiamato, saresti più tranquillo. Se il Signore ti avesse veramente chiamato, non proveresti per parte tua tanta difficoltà, e per parte di Dio più abbondante sarebbe la grazia. — E tanto lavora il demonio che lo mette in pericolo di perdere sul serio non solo la vocazione, ma la grazia di Dio e forse l'anima.

« Altre volte il demonio si trasforma in angelo di luce. — La vita contemplativa piacerebbe forse più al Signore; qui non si fanno penitenze; io ho tante inclinazioni cattive che, se non faccio maggiori penitenze, guai! — Anche questa è tentazione: *manete in vocatione qua vocati estis* ».

f) *Direttive per superare i dubbi e difficoltà circa la vocazione.*

« In questi dubbi che cosa adunque si avrà da fare? Oh! tenete a mente che se il demonio vi conducesse fino a questo punto egli avrebbe già fatto assai su di voi; perchè, se non state più che attenti a usare i mezzi che vi suggerirò, siete in grave pericolo di soccombere. Io non farò altro che esporvi ciò che sant'Alfonso, seguendo altri Santi e Dottori della Chiesa, ci dice:

« Primo grande consiglio: tenere il segreto, cioè non parlare con nessuno di questo vostro dubbio, o di questa tentazione, o di questa già quasi vittoria che il demonio ha riportato sopra di voi. Per carità non promovete lagnanze coi compagni. Io vi diceva testè che la vocazione è una perla preziosa; ora se voi ne parlate con altri, il demonio si mette in mezzo ai sussurroni e vi fa quella strage che io al certo non vi desidero. E sapete perchè insisto sul segreto? perchè Papa S. Gregorio Magno ci ammonisce in questo modo: *Depraedari desiderat, qui thesaurum publice portat in via*. Essendo la vocazione un gran tesoro, se si manifesta ovunque, lo si perde. Dunque, segreta la vocazione, segreto il dubbio.

« Secondo grande consiglio: quando siete così agitati, non prendete nessuna deliberazione. Tenetelo bene a mente ciò che si legge in Isaia:

*non in commotione Dominus.* Il Signore non si trova mai a parte delle risoluzioni che si prendono quando si è così agitati.

« Invece pregate molto; si pensi alla vanità delle cose di questo mondo, come con la morte passa tutto, e le deliberazioni si prendano portandosi là in punto di morte. — In quel punto sarei poi contento di aver abbandonata la Congregazione? di non essere stato capace a sopportare quell'impiego, quell'obbedienza, quella mortificazione?

« Si vada ai SS. Sacramenti. È con Gesù nel cuore che bisogna deliberare. Sì, si parli con Gesù, si dica con Lui quel che si vuole, o meglio si chiegga a Lui la forza e la perseveranza; ma al tutto non se ne parli coi compagni; il parlarne, per me, mi pare che sia come commettere un assassinio. Rovini l'anima tua ed assassini l'anima del tuo compagno.

« Ma dunque come fare? Non parlarne con nessuno, non prendere deliberazioni essendo agitati, non far qui, non far là, e intanto ci viene il gozzo se non mettiamo fuori quello che abbiamo nel cuore. E poi non si dice ordinariamente che niente serve di più a sollevare il cuore, che manifestare ad altri la cagione del nostro dolore?

« Se mi parlate in questo modo, ascoltate il terzo consiglio. Non parlare con nessuno vuol dire non parlare coi vostri compagni, non parlare con chi non sa o non vuol consigliarvi bene. Ma avete paura del gozzo? Oh, fate così. Vi sono i vostri Superiori, *qui pro animabus vestris rationem sunt reddituri.*

« Nasce qualche dubbio? C'è il Direttore degli Ascritti; a lui potete manifestarvi, aprirgli intieramente il cuore; ci sono io, venite da me, dite pure palesemente e senza timore quello che vi agita, che troverete sempre un padre amoroso, un consigliere fedele...

« Tenete dunque questo importantissimo consiglio: nascendo qualche dubbio, si venga da me, e generalmente si vada dal proprio Superiore; egli è illuminato da Dio nel consiglio che vi dà, e voi non la sbaglierete.

« Quello però che vorrei che si facesse venendo a domandare consigli di tal genere si è questo: non si esponga semplicemente il dubbio o la tentazione, ma si esponga anche candidamente la causa del dubbio, il motivo della tentazione. Per esempio, non basta dire: — Mi venne questo dubbio della vocazione. — Ma: — Mi venne questo dubbio, perchè mi pare che altrove posso fare più del bene, o perchè altrove posso più facilmente salvarmi l'anima, o perchè posso vivere ancor meglio nel mondo.

« Potranno anche esser vere queste ragioni; ma vieni un po' qui tu che dici che nel mondo potrai vivere meglio. Dimmi un po': prima di venire tra noi, mentre eri nel mondo, come vivevi? — Oh! già, allora... ma ora!... — Ma ora? E credi tu che nel mondo non ci siano più i pericoli che c'erano una volta? O credi tu di essere divenuto tanto più forte contro le seduzioni del demonio, tu che non sei capace di tollerare per debolezza la vita religiosa?

« Oh! di' piuttosto l'altro motivo, che è più vero: — Io voglio uscire perchè mi pesa la vita regolare; perchè mi pesa l'obbedienza, mi pesa



la povertà; in una parola, perchè mi piace e desidero d'andare. — Si dica così, e il dubbio sarà presto appianato; cioè compare manifestamente che non hai dubbio di vocazione; ma che l'hai perduta, l'hai tradita la vocazione che avevi.

« Ma dirà qualcuno: — L'unico motivo da cui comincio a nascere in me il dubbio, e la quasi certezza che il Signore non mi vuol qui, si è il bisogno in cui sono i miei parenti; io son loro molto affezionato; vedo che potrei soccorrerli stando con loro e far sì che abbiano a condurre meno disagiatamente quel po' di vita che il Signore loro concede ancora; e poi essi stessi mi consigliano ad andare con loro.

« Qui non mi rimane a darti altro consiglio che quello di S. Tommaso, il quale dice apertamente: *In negotio vocationis parentes amici non sunt, sed inimici.*

« Alla tenerezza che hai verso i parenti, hai già rinunciato domandando di entrare in Congregazione, in cui hai scelto Dio come tua eredità, tuo amore, tuo tutto. Dio poi è tuo parente prima di tuo padre e tua madre. Dio è colui che ha creato te e tuo padre e tua madre e tutte le cose, e perciò è padrone di tutto; e se Egli ti chiama, non c'è padre, non c'è madre che tenga.

« Ma consiglierei io a fuggire di casa, come si legge che hanno fatto molti Santi, aiutati anche miracolosamente nella loro fuga dal Signore? Io non vi consiglio questo; ma dal momento che tu sei già qui, e vorrebbero farti tornare al secolo, io ti dico schiettamente, che tu non sei tenuto ad obbedire, anzi sei tenuto a non obbedire: *Obedire magis oportet Deo quam hominibus.*

— Ma, dice uno, e chi penserà a loro? poichè sono nel bisogno.

— Penserà a loro il Padre nostro che è nei Cieli. Pensa a loro Colui che pensa a vestire ed a sfamare gli uccelli. Pensa a loro Colui che non lascia perire un giglio del campo od un filo d'erba se così egli non ha predisposto.

— Ma io potrei trovar loro qualche benefattore, rallegrarli un poco; poi lavorerei anche di più nel sacro ministero per far sì che di tutto sieno provvisti. — Sei tu venuto in Congregazione per guadagnare, vuoi che si tenga in Congregazione qualcuno, il quale cerca il guadagno? Se qualcuno così mi volesse consigliare io gli direi: *Vade retro, Satana!* Tu ti sei venduto al Signore e devi cercare di guadagnare anime al Signore. Salvar anime, questo solo deve essere il nostro guadagno.

« Oh, quante vocazioni ha già fatto perdere questo disordinato amore ai parenti! Molte volte purtroppo si perde la vocazione in vacanza, in quelle case dove sembra non esservi neppur l'ombra di pericolo: solo perchè l'affetto che i parenti ci dimostrano, fa sì che noi con la speranza di aiutarli restiamo presso di loro od anche ci facciamo sacerdoti fuori di religione. Ma sacerdoti fatti in questo modo restano più trafficatori o mercanti che Sacerdoti di Nostro Signor Gesù Cristo ».

*g) Motivi che allontanano della vocazione.*

« Ora veniamo ad un altro punto, cioè a cose che, oltre la già accennata, fan perdere per lo più la vocazione, e sarò breve.

« Dovendo io quasi sempre trovarmi in mezzo al mondo e visitando con molta frequenza monasteri e conventi, ed essendo molto consultato da religiosi, io trovo che gli altri motivi, che più di tutti servono ad allontanare dalla vita religiosa sono: la gola, la poca volontà di lavorare, e il malcontento prodotto dalla mormorazione.

« 1° Per carità, non accostumatevi golosi. Si sia sempre contenti degli apprestamenti di tavola, non si desideri di più. Oh per me, quando vedo che colui, se può avere un boccone speciale, lo prende, e per trovarlo cercherebbe lontano un miglio; quando vedo che, se può avere una bottiglia, gode e ne fa festa, io mastico subito, pensando alla perseveranza di costui, perchè, dicono i maestri di ascetica, gola e castità, e specialmente, vino e castità non possono andare insieme giammai.

« 2° Buona volontà di lavorare. Si dirà: — Ma alcuni lavori son noiosi, pesano! — È ben qui dove noi dobbiamo esercitarci; sono queste continue occupazioni, che ci conservano la vocazione.

« 3° Dice S. Francesco di Sales che d'un'azione di cento facce, se novantanove sono manifestamente cattive ed una sola si può prender in senso buono, sotto questo aspetto si deve prendere l'azione, e non mai mormorare nè criticare.

« Procurate, o miei cari figliuoli, di mettere in pratica queste cose che dalla lettura del Vangelo di questa mattina mi vennero in mente. Se farete così avrete la vera contentezza, la vera pace del cuore; farete anche del gran bene a voi ed alle anime dei prossimi... (46 bis).

**Come D. Bosco coltivava gli aspiranti al sacerdozio.**

Possiamo ora offrire in breve prospetto, attraverso numerose testimonianze, il piano di lavoro, seguito da D. Bosco nel formare i chierici per il sacerdozio e l'apostolato tra i giovani.

Egli curava anzitutto la loro vita interiore e la loro formazione alle virtù sacerdotali. Diceva un giorno al chierico Savio Ascanio: « Procura di agir sempre con un principio di fede e non mai a caso o per fini mondani » (47). Lo stesso chierico attesta: « Ci esortava ad aver fede, perchè ogni bene, tanto spirituale quanto temporale, viene dal Signore, e in ogni occorrenza di bisogni, senza perderci in lamenteanze e cure inutili, si ha da ricorrere in primo luogo a Lui » (48).

(46 bis) M. B. XI, 508-518.

(47) M. B. III, 614.

(48) M. B. III, 613.

« L'orazione — aggiungeva in altra circostanza — è necessaria a coloro che si consacrano al servizio dell'altare, quanto al soldato la spada » (49).

Savio Ascanio nota ancora: « Non lasciava alcuna occasione per raccomandarci di non omettere mai la visita quotidiana al SS. Sacramento, fosse anche brevissima, purchè costante » (50).

Quanto alla virtù dei chierici, così si esprime in un sermoncino della buona notte: « Si suppone che la loro virtù sia tale che superi la virtù di tutti gli altri giovani... Io non voglio avere con me chierici di poca virtù, e son pronto a far deporre la veste a quel chierico, il quale in virtù fosse da meno dei giovani. Colui che s'inoltra nella carriera sacerdotale deve avere una virtù superiore ad ogni laico » (51).

E in altra circostanza: « Si deve temere e fuggire — disse — la compagnia di quelle persone, che senza essere manifestamente rilassate nella condotta morale, censurano tutto ciò che fa tendere a maggior perfezione nella pratica dei regolamenti e nelle opere di pietà; e che nemmeno risparmiano l'autorità, gli ordini ed ammonimenti dei Superiori ». Quindi soggiunse che, tenuto conto dell'umana miseria, un buon chierico facendo il suo dovere, deve aspettarsi di essere contraddetto dai cattivi, ma deve anche rendersi superiore ai loro motteggi e compatire (52).

Specialmente raccomandava ai chierici che conservassero illibata la purezza del cuore, avvertendo che altrimenti andrebbe perduta ogni speranza di felicità e di fruttuoso ministero (53).

D. Bosco si preoccupava pure di formare i chierici assistenti simili a sè. Li avvertiva, se scorgeva che usassero cogli alunni troppa familiarità. Non permetteva che li tenessero per mano, che li introducessero nelle loro celle, e che nelle camerate si portassero tra l'uno e l'altro letto, tolto il caso di grave necessità. Ogni trattenimento, conversazione esigeva che si facesse alla presenza di tutti, e per nessun pretesto mai in luoghi appartati. Li avvertiva che in ogni loro gesto, scritto, parola, nulla vi fosse che, anche da lungi, mettesse in dubbio la loro virtù (54).

Ad un assistente diceva: « ...non stancarti di vigilare, di osservare, di comprendere, di soccorrere, di compatire. Lasciati guidar sempre dalla ragione e non dalla passione » (55).

Li ammoniva: « Fra le cose in cui dobbiamo risplendere, credetelo pure, è la virtù della modestia » (56).

« La castità è una virtù così bella, senza la quale un sacerdote, un chierico è nulla; colla quale posseduta un sacerdote, un chierico è tutto, ed ogni tesoro ha nelle sue mani... » (57).

Riassumendo il pensiero di D. Bosco sui chierici il Biografo attesta: « Li voleva allegri, sani, studiosi e buoni » (58).

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*

(51) M. B. VIII, 19.

(52) M. B. VI, 998-999.

(53) Cfr. M. B. V, 409.

(54) Cfr. M. B. V, 165.

(55) M. B. X, 1023.

(56) M. B. IX, 403.

(57) M. B. XII, 15.

(58) M. B. XIII, 816.

Nelle sue attenzioni non era pedante, ma rispettava la iniziativa dei chierici. Dice il Biografo: « D. Bosco, date ai suoi chierici certe norme generali, lasciandoli in libertà di cercare i mezzi per raggiungere il fine proposto, assuefacevali a fare da sè, pronto egli però sempre a porger loro efficace aiuto » (59).

Circa la mortificazione notava: « Incominciate a mortificarvi nelle cose piccole, per potervi poi facilmente mortificare nelle grandi » (60).

Non trascurava la loro formazione culturale. « S'informava dei nostri studi — attesta D. Savio Ascanio, — esortandoci a metterci in grado, con una santa vita e una soda scienza teologica, di salvare quante più anime avremmo potuto » (61).

Esigeva che i chierici mettessero a frutto il loro tempo. « Ebbene — diceva, — siamo in vacanza. Faresti saggia opera a leggere il Rohrbacher, il Salzano, il Bercastel. Vi sono tante belle cognizioni da acquistare... ».

Mostrava sempre un vivo desiderio che si studiassero i classici latini ecclesiastici. Fin dal 1851 e 52 egli in tempo di vacanza spiegava, e tanto bene, a Rua Michele e ad altri suoi alunni, vari brani di questi sacri autori, specialmente le lettere di S. Girolamo, e insisteva che le traducessero, mandassero a memoria e commentassero (62).

« Se acquisiteste svariate cognizioni — egli diceva, — avrete un grande aiuto per far del bene, specialmente alla gioventù... » (63).

Scriveva un giorno al chierico Bongiovanni: « Tu poi accudisci lo studio e la pietà; sta molto allegro; procura di farti presto santo » (64).

Ecco infine preziose esortazioni allo zelo e all'apostolato, rivolte da D. Bosco ai suoi chierici: « Tutto il vostro studio sia nel cercare la maggior gloria di Dio e la salute delle anime. A questo proposito raccomando a tutti di aiutarvi scambievolmente a salvar l'anima, prima col buon esempio, e poi coi buoni consigli, stimandoci felici quando possiamo impedire fra i nostri compagni anche un solo peccato veniale... » (65).

« Buon esempio! ricordandosi che sono *Lumen Christi* » (66).

« Ciascuno dei chierici della casa deve lavorare come se fosse lo stesso direttore in persona, riprendere quelli che vedesse in qualche maniera mancare, dar buoni consigli, nei loro discorsi familiari innamorare i giovani della SS. Comunione, che è il cardine del buon andamento della casa » (67).

« Fa tutto, soffri tutto per guadagnare anime al Signore » (68).

(59) M. B. V, 39.

(60) M. B. III, 614.

(61) M. B. III, 614.

(62) Cfr. M. B. IV, 634.

(63) M. B. I, 319.

(64) M. B. XV, 830.

(65) M. B. VI, 363.

(66) M. B. VI, 115.

(67) M. B. VII, 795.

(68) M. B. VIII, 248.

## **I frutti copiosi.**

Sono meravigliosi i frutti dello zelo instancabile di D. Bosco e dei suoi collaboratori nel coltivare le vocazioni ecclesiastiche. Ne sono prova alcune documentate statistiche, che D. Lemoyne redigeva nel 1905 e che riproduciamo: « Nel 1865 nel Seminario maggiore di Torino su 46 chierici, 38 avevano compiuti gli studi di ginnasio in Valdocco.

« Nel 1873 su 150, 120 venivano dall'Oratorio, come veridicò D. Giuseppe Bertello. A questo numero altri ed altri si aggiunsero annualmente, e alcuni sono canonici, sei curati in Torino, 40 e più parroci nei dintorni, non contando i preti senza cura di anime, e i missionari andati all'estero.

« Nel 1870 Mons. Cagliero visitando con Mons. Ferrè il Seminario di Casale trovò che, di 40 chierici che là si trovavano, 38 erano usciti dalla scuola di D. Bosco; e i tre quarti degli attuali sacerdoti di questa diocesi furono allievi dei collegi salesiani. In questi furono educati i due terzi della Diocesi di Asti, come risulta da un computo esatto di D. Cassetta, curato di Costigliole d'Asti. Lo stesso si può dire di altre diocesi subalpine.

« D. Bosco diede anche ogni anno molti chierici alla Diocesi di Milano; e la Liguria conta 300 e più suoi alunni sacerdoti. Anche Roma ne ebbe alcuni insigniti di vari titoli e dignità; sei Vescovi vissero più anni, essendo fanciulli, ai fianchi di D. Bosco. E per tutti questi, la cui vocazione non appariva essere per l'Oratorio, D. Bosco usava le stesse caritatevoli maniere e premure che praticava con quelli che abbracciavano la sua pia Società.

« Avvicinandosi il tempo nel quale un alunno doveva partire dall'Oratorio per aggregarsi al clero della propria Diocesi, ripetutamente lo chiamava a sé per dargli quei consigli che stimava necessari, perchè potesse riuscire un buon chierico, e divenire a suo tempo un buon prete... ».

« Nel 1883, noi presenti con D. Dalmazzo, abbiamo udito D. Bosco esclamare: — Sono contento! Ho fatto redigere una diligente statistica, e si è trovato che più di 2000 sacerdoti sono usciti dalle case nostre e sono andati a lavorare nelle Diocesi. Siano rese grazie al Signore e alla sua Santissima Madre, che ci hanno fornito abbondanza di ogni mezzo per fare questo bene. — Il suo calcolo però — osserva D. Lemoyne — non era compiuto. Altri 500 dei suoi giovani si iscrissero al clero prima della sua morte; e poi altri, dei quali egli aveva scorta la vocazione, negli anni seguenti alla sua dipartita da questo mondo sceglievano per loro porzione il sacro ministero. Aggiungiamo quelli che da tante sue case figlie passarono al Seminario. Non omettiamo i molti che per suo consiglio entrarono a ripopolare le case religiose, e non vi sono Ordini e direi quasi Congregazione in Italia, che non abbiano sacerdoti un giorno figli di D. Bosco.

« Indirettamente poi non gli si deve negare il merito di aver con vari mezzi accresciuto di nuove forze l'esercito del Cattolicesimo. Si può dire



che fu dopo il suo esempio e talvolta per le sue istanze e per la sua cooperazione, che si apersero e si sostennero i piccoli Seminari. E da lui che non pochi direttori di questi e dei grandi Seminari, venuti a consultarlo, impararono il modo di coltivare gli alunni con amorevole e paterna assistenza, colla pietà e specialmente colla frequenza della Comunione, condizione indispensabile per la perseveranza nella vocazione, sicchè ne ebbe grande vantaggio il clero delle rispettive Diocesi; essendo un fatto che prima del 1848 nei Seminari si teneva un sistema molto diverso ».

Concludendo, il Biografo afferma: « Noi possiamo dedurre di non essere lungi dal vero coloro i quali asseriscono aver D. Bosco formati 6000 sacerdoti. Di quanto abbiamo narrato, D. Rua Michele fu testimonio e parte, poichè dal 1850 al 1888 stette a fianco di D. Bosco e lo aiutò in tutte le sue imprese. Ma ciò che sovra ogni altra cosa in lui ammirò fu la sua fermezza nei contrasti avuti con avversari potenti, i quali sistematicamente perseguitavano la sua istituzione per farla cadere. Dicevano a D. Dalmazzo Francesco parecchi tra i primi dignitari dello Stato e fra questi il commendator Morena, commissario regio per la liquidazione dell'asse ecclesiastico in Roma: — Mentre noi cerchiamo di disfarcì dei religiosi ed impedire le vocazioni ecclesiastiche, D. Bosco con una costanza degna di miglior causa, ci fabbrica i preti a vapore sotto il naso » (69).

Questi risultati consolanti, ottenuti in tempi e circostanze molto difficili, sono prova dell'aiuto efficace che Dio dispensa a quanti, accogliendo l'esortazione di Gesù e del Suo Vicario, si interessano del grande e tempestivo problema delle vocazioni, e possono riuscire di sprone e di incoraggiamento nel continuare la nobile crociata, anche nelle speciali esigenze e difficoltà del nostro tempo.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

(69) M. B. V, 408-412.

## VOCAZIONE E LIBERTÀ

Ecco il tema del grande dibattito odierno, da quando P. Vermeersch incominciò ad affermare che uno poteva usare della sua libertà nelle vocazioni generali, e da quando il can. Lahitton lanciò la sua celebre tesi sulla vocazione sacerdotale.

Mons. Landucci nel suo articolo: « Il rigorismo vocazionista non vuol disarmare » (1) conclude la sua introduzione dicendo: « Sarà indispensabile, se si vuole evitare un'inutile disputa senza fine, condotta avanti solo a sentimento, che si precisino davvero i termini e si curi l'esattezza delle affermazioni e delle analisi ».

Noi raccogliamo il consiglio dell'illustre Autore e ci proponiamo di dare in questo articolo le dovute precisazioni, facendo le necessarie analisi.

Data la difficoltà dell'impresa, confidiamo nella benevola comprensione dei lettori, specialmente se nostri avversari, affinché non si abbiano a leggere queste pagine con spirito di polemica, ma con l'unico intento di orientarsi verso la verità.

E per procedere con chiarezza, cominceremo col presentare lo schema della trattazione.

*A) Precisazioni sulla vocazione e sui concetti fondamentali della polemica.*

- I - Sentenze sulla vocazione in genere.
- II - Analisi del concetto di obbligo.
- III - Analisi del concetto di libertà.

*B) Precisazioni sulla problematica e sulle questioni connesse colla vocazione.*

- I - Volontà antecedente e volontà conseguente.
- II - Precetto e consiglio.
- III - Precetto della carità e consigli evangelici.
- IV - Obbligo di seguire le ispirazioni.
- V - Peccato veniale e imperfezione.
- VI - Atti indifferenti.
- VII - Vocazione e predestinazione.

(1) « Seminarium », luglio 1952, p. 193.

C) *Conclusioni.*

- I - Ragioni in favore dell'obbligatorietà.
- II - Ragioni in favore della libertà.
- III - Osservazioni sulle varie sentenze.
- IV - Tentativo di soluzione.
- V - Riflessioni finali.

Come ognuno vede il campo è enorme.

Tratteremo perciò tutti questi problemi non completamente e in sé, ma solo in quanto abbiano degli addentellati col nostro problema, e la loro chiarificazione sia assolutamente indispensabile alla nostra soluzione.

## **A) PRECISAZIONE SULLA VOCAZIONE E SUI CONCETTI FONDAMENTALI DELLA POLEMICA**

### **I — Sentenze sulla vocazione in genere.**

Ci pare che si possano ridurre a quattro:

1) Esiste per ciascun uomo una sola vocazione, che gli è stata stabilita da Dio creandolo, e questo in segno antecedente all'esercizio della sua libertà, e di cui egli non deve esser che l'esecutore fedele.

2) Esiste per ciascun uomo una vocazione di privilegio, la quale seguendo egli si troverà ad avere doni sovrabbondanti di natura e soprattutto di grazia, che gli permetteranno con tutta facilità il conseguimento del fine. Ma questa vocazione non è obbligatoria, ed egli può scegliere liberamente qualunque altro stato, per il quale avrà gli aiuti ordinari in ordine alla salvezza.

3) Esiste in ogni uomo una polivalenza più o meno ricca, in ciò che riguarda l'elezione del suo stato di vita, e quindi Dio creandolo, in segno antecedente all'esercizio della sua libertà, non gli determinò un unico stato, ma parecchi possibili, tra i quali egli potrà liberamente scegliere, essendo così in parte esecutore della volontà di Dio e in parte determinatore di questa stessa volontà.

4) Dio non ha stabilito alcuno stato di vita per nessun uomo, antecedentemente all'esercizio della libertà; ma la vocazione viene creata dall'uomo stesso colla sua scelta, e Dio non fa che ratificare l'operato dell'uomo.

Come si vede: la I sentenza è quella dell'obbligatorietà. La II, la III e la IV sono tre varianti di quella della libertà.

Dagli autori generalmente non sono esposte così, ma ci pare che questo debba essere il quadro teorico che le giustifica.

Ognuna di queste quattro sentenze ha una sua soluzione dei problemi comuni colla vocazione, che è pregio dell'opera esporre ed esaminare.

## **I sentenza.**

### **1) DEFINIZIONE DELLA VOCAZIONE.**

In questa sentenza possiamo adottare come definizione della vocazione, quella proposta dal Fanfani: « Actus divinae Providentiae quo Deus unumquemque hominem ad aliquod vitae genus eligit, congruis dotibus atque auxiliis eum exornans ad digne et laudabiliter obeunda officia illi vitae generi propria » (2).

Evidentemente in questa sentenza la vocazione, essendo unica e divina, deve essere facilmente conoscibile, almeno per gli uomini di buona volontà.

### **2) CRITERI DI SCELTA.**

Unico: quello di trovare e compiere questa adorabile volontà di Dio.

Le ragioni comunemente addotte sono: a) Dio non crea gli uomini in serie e a ciascuno ha dato una sua missione individuale, che è indicata chiaramente dall'insieme delle doti naturali e soprannaturali di cui ci ha dotato, e per le quali, se si tengono nel debito conto, vi è un'unica soluzione. b) Come ogni uomo differisce fisicamente, intellettualmente, dal suo simile, come ha una calligrafia propria inconfondibile, così ha una vocazione propria diversa da quella di tutti gli altri (3).

Da tutto ciò ne segue l'obbligo di studiare la propria vocazione studiando le doti fisiche, intellettuali e morali che ciascuno possiede, la capacità d'adattamento a certe forme di vita sociale, e infine e soprattutto le grazie e le ispirazioni ricevute, perchè bisogna tener conto delle doti di natura e di grazia, se si vuole non errare nella scelta del proprio stato.

C'è poi da aggiungere che non basta fare uno studio puramente teorico di tutti questi dati, ma bisogna ancora pregare per essere convenientemente illuminati da Dio, che conosce alla perfezione le nostre qualità, e rimuovere,

(2) P. LUDOVICUS FANFANI O. P., *Manuale Theorico-Practicum Theol. Moralis*, Romae, Libreria Ferrari, 1950, tom. III, p. 480.

(3) Il P. Faber esprime questa verità dicendo: « Noi dividiamo le vocazioni in tre classi: vocazione allo stato ecclesiastico, vocazione alla vita religiosa e finalmente vocazione per una professione specialissima di vita contemplativa o per le opere di carità nel mondo, e quest'ultima soprattutto la consideriamo come rarissima. Il resto, cioè la gran moltitudine di persone spirituali non ha la vocazione; esse rimangono semplicemente nel mondo a santificarsi nella loro posizione e col lavoro che loro è proprio. Certamente questa divisione è fondata su una verità; ma l'esprime assai male,

tanto che ci induce nell'errore. La verità, la sola che sia d'accordo con l'idea dell'amore speciale di Dio per noi, è che ciascun uomo ha la sua vocazione distinta, una vocazione personale che può somigliare a quella degli altri, ma che non è mai precisamente la stessa... Questa vocazione, qualunque sia, è la volontà di Dio a nostro riguardo; egli può volere che non ci sia perfettamente nota; ma vuole che noi cerchiamo di scoprirla. La santità consiste semplicemente in due cose che sono entrambe uno sforzo: lo sforzo per conoscere la volontà di Dio e lo sforzo per compierla quando si è conosciuta » (P. FEDERICO GUGLIELMO FABER, *Conferenze Spirituali*, Torino, S. E. I., 1922, pp. 377-378).

con una vita buona e con la corrispondenza alla grazia, gli ostacoli che si frapporrebbero ad una buona elezione, come sarebbero le passioni non sufficientemente domate.

### 3) LIBERTÀ.

In questa prima sentenza si può solo parlare di libertà in senso improprio, se si guarda l'accezione comune; non oseremmo dire in senso improprio se si considera il vero significato della libertà.

Ad ogni modo rimandiamo l'apprezzamento al paragrafo in cui tratteremo *ex professo* questo punto.

In questa sentenza si ha quindi la libertà dalla costrizione:

- a) del capriccio e dell'arbitrarietà;
- b) di un'ipotetica legge naturale che imponesse per esempio ai figli di seguire la carriera del padre;
- c) dell'autorità statale che con leggi o precetti positivi prescrivesse a ciascuno lo stato da eleggere;
- d) di una legge positiva divina che stabilisse lo stato di ciascuno.

Non si ha invece la libertà: a) di andar contro la legge naturale che ci impone di agire da uomini e quindi di operare sempre con ragionevolezza e prudenza; b) di trascurare le grazie attuali, che ci spingono alla perfezione.

### 4) RESPONSABILITÀ E CONSEGUENZE TEMPORALI ED ETERNE.

Se esiste un'unica via, stabilita da Dio per ciascun'anima, è evidente che si debbono temere delle conseguenze naturali e soprannaturali ad una scelta sbagliata da parte dell'uomo.

Furono già indicate dagli autori del 1600, quando le enumerarono così: a) tristezza e scontento, più o meno abituali; b) un maggior numero di peccati, per la mancanza di proporzione tra le forze di natura e di grazia di cui si dispone, e i compiti assunti; c) pericolo di dannazione eterna.

Non sono neppure da disprezzarsi le conseguenze che ne derivano per la società (4).

(4) Jullien de Paris, un deista della rivoluzione francese, già seguace di Robespierre, così li descrive: « Pour nous borner ici à l'emploi des hommes, il arriva, par un déplorable contre-sens, qu'ils ne sont presque jamais à leur place, et qu'ils ne peuvent, dans des positions toujours fausses, remplir leur véritable destination, ni pour la société, ni pour eux-mêmes. Chaque homme, en effet, peut convenir à telle ou telle chose déterminée, et ne point convenir à une autre. Tel individu, par exemple, qui aurait en lui-même une force ou une puissance égale à cent, propre à la fonction A, est obligé de consumer ou de perdre cette force dans la fonction ou dans l'emploi que j'appelle B, où ses facultés, mal appli-

quées, sont à peine égales à dix. Il y a donc une valeur de quatre-vingt-dix sur cent, qui est perdue pour lui et pour la société. Il aurait pu être un grand poète, il n'est qu'un mauvais jurisconsulte. Il avait les talents d'un bon administrateur; il n'est qu'un littérateur médiocre. Il pouvait se distinguer et s'enrichir comme habile négociant; il végète, comme militaire, dans un grade subalterne et obscur. La perte est plus grande encore pour l'Etat et pour le gouvernement, quand une place qui exige une force ou une capacité égale à cent est occupée par un homme dont la capacité n'est égale qu'à dix » (JULLIEN DE PARIS, *Essai sur l'emploi du temps*, Paris, 1829, Doudey-Dupré, pagina 166).



Riguardo alla responsabilità, è al tutto evidente che ogni creatura umana in quanto tale è dipendente e responsabile. Essa non può mai arrogarsi un'indipendenza di fronte a Dio, e tutte le volte che agisce in quanto uomo è responsabile e dell'azione che fa e delle conseguenze di essa. Se avrà quindi scelto lo stato di vita, dopo aver considerato le sue capacità fisiche, intellettuali, morali e soprannaturali, e attenendosi al meglio e più sicuro, non avrà certo conseguenze spiacevoli nè davanti a Dio, nè davanti agli uomini, avendo ella fatto tutto ciò che stava in suo potere.

Se invece sarà stata trascurata nello studio della sua vocazione e avrà scelto, mosso piuttosto da motivi di ordine sensibile che non di ragione, o da motivi temporali piuttosto che alla luce dell'eternità, sarà evidentemente responsabile delle conseguenze spiacevoli temporali ed eterne a cui andrà incontro.

E diremo, non solo responsabile delle conseguenze previste, ma anche di quelle non previste esplicitamente, perchè avendo trascurato di consultare Colui che tutto conosce e avrebbe potuto consigliarla, essa ha agito imprudentemente e come tale ha accettato implicitamente le conseguenze.

Come chi cammina nella nebbia e, potendo, non si affida a una guida sicura, è responsabile delle disgrazie a cui va incontro, così accade all'uomo, che, pur non potendo prevedere il suo avvenire, tuttavia abbraccia ciecamente una via e a quella s'affida alla sola luce della sua ragione o peggio delle sue passioni.

Che esistano delle conseguenze eterne, in forma generica, appare abbastanza evidente dal fatto che ogni grazia attuale non sfruttata è come un talento sepolto o smarrito, e quindi una diminuzione di gloria. In forma invece specifica e cioè quando si parli d'un vero pericolo di dannazione, allora questo dipende dalla commessione misteriosa tra la grazia della vocazione e la predestinazione, e dalla concezione tradizionale della concatenazione delle grazie.

Tutti i sostenitori di questa sentenza ritengono che il non seguir una vera vocazione conosciuta sia peccato *in se*, almeno *per accidens*; e quando invece detta vocazione sia poco o nulla conosciuta, se questo si ha per trascuratezza dell'individuo nello studiarla o nel corrispondere alle ispirazioni, allora ci sia un peccato in causa.

Generalmente questa colpa viene valutata veniale.

All'obbiezione: "Come mai ci possano essere delle conseguenze eterne così gravi per un peccato veniale?", i fautori di questa sentenza rispondono dicendo che questo avviene non per il peccato veniale in sè, ma per i peccati mortali di cui si renderanno colpevoli quelli che sbagliano la loro vocazione.

Come da una circostanza quasi insignificante in campo naturale nella scelta dello stato può talora dipendere tutta la felicità temporale della vita di un uomo, così, essi dicono, dalla scelta mal fatta in campo soprannaturale dello stato può venire una conseguenza eterna gravissima.

## II sentenza.

A questa corrente appartengono molti dei fautori della teoria della libertà, in particolare P. Vermeersch. Ci pare opportuno esprimere il suo punto di vista, con qualche osservazione.

### 1) DEFINIZIONE DELLA VOCAZIONE.

« Considerata *active* seu *in Deo vocante*, est ipsum divinum beneplacitum de certo statu ab aliquo homine libere eligendo, quod continet decretum praeparandi et invitandi hominem illum, eumque consequenter juvandi in tali exsequendo consilio. *Passive* vero, seu in subjecto vocato, demonstrat cum receptam aptitudinem ad illum statum amplectendum tum notitiam consilii divini, quae comparari potest sive per externa documenta sive per internam illustrationem ac motionem » (5).

« *Gratia* denique *divinae vocationis* complectitur omnia adjuncta exteriora atque interna auxilia quibus Deus aliquem fortiter suaviterque ducit ad amplectendam mentem voluntate atque opere vocationem divinam *active spectatam* » (6).

### 2) CRITERI DELLA SCELTA.

Esiste una vocazione generale, in qualche modo per tutti, alla pratica dei consigli evangelici.

« Eo tamen quod proponuntur quaedam a Deo ut *secundum se* meliora, non illico consequitur ut eadem sint *omnibus* magis expedientia, vel ut Deo sit magis acceptum omnes ea opere atque vitae usu simpliciter amplecti. Itaque:

a) Non sunt omnes *proxime* vocati ad perfectum consiliorum usum.

b) Neque omnes sunt *remote* vocati ad *externam et publicam professionem consiliorum*.

c) Non constat de universalitate vocationis *remotae* ad sectanda, saltem occulte, consilia evangelica.

Vocatio specialis est locutio vel instinctus interior Spiritus Sancti, quo quis, motus a gratia excitante et juvante, impellitur ad viam consiliorum ineundam.

Vocatio proxima habetur quando quis percipit divinum beneplacitum eo spectare ut ipse re vera incedat per viam consiliorum.

Vocatio remota est, quando haec divinae voluntatis significatio actu quidem non habetur, futura autem est *si homo se ad eam per orationem, fidelem minori gratiae obtemperationem preparet*, vel adfuisset nisi obstacula voluntaria eam impedissent » (7).

(5) A. VERMEERSCH, *De Religiosis*, Brugis, Sumptibus Beyaert, 1902; Tomus I, p. 76.

(6) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, *ibidem*.

(7) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, pp. 77-78.

« *Vocatio obtinetur cum ex remota fit proxima, amittitur vero si propria negligentia corrumpitur proxima vocatio, ita ut summum supersit remota. Bene multi sunt qui precibus et bonis operibus comparare sibi possunt proximan vocationem* » (8).

Ammette anche Vermeersch una seconda vocazione per coloro che non aderiscono alla principale preordinata da Dio con la sua volontà antecedente. Questa vocazione egli la chiama secondaria e viene approvata da Dio con la sua volontà conseguente, che ratifica la scelta fatta dall'uomo d'un altro stato onesto, diverso da quello a cui era stato invitato (9).

« *Quamvis multi sint ad perfectiorem disciplinam vocati, pauci tamen eam re vera frequentant.*

« *Quod itaque privilegium raritate non minus quam praestantia est pretiosum, cum ipsis consiliis coniunctisque promissis innixam fundet spem tutioris atque altioris salutis* » (10).

### 3) LIBERTÀ.

Vermeersch ammette la libertà morale di seguire o no la vocazione, ma aggiunge che quando questa è speciale e prossima, il non seguirla costituisce imperfezione positiva e talora peccato veniale.

« *Quamdiu enim Deus non jubet, optionem censetur permittere, nec captiosam tantum qua congruae gratiae negatione sanciretur usus libertatis, sed veram, ita ut Deo non displiceas utrumlibet elegeris* » (11).

« *Verum sunt etiam qui peculiari modo et instinctu impellantur ad viam consiliorum ineundam, ita ut non tantum ipsis utile et melius sit ingredi religionem, sed, ni fecerint, positive obnixe videantur gratiae divinae reique facti positione imperfectionis* » (12).

« *Facile tamen clarae vocationis detrectatio ex stirpe oriatur peccaminosa, i. e. nimio quodam affectu ad res terrenas, qui venialem tamen per se non transcendet malitiam* » (13).

### 4) RESPONSABILITÀ E CONSEGUENZE TEMPORALI ED ETERNE.

Dopo ciò che sopra è stato riferito certo non ci aspetteremmo delle conseguenze in chi perde la vocazione, tanto più che Vermeersch dice espressamente: « *Non est in Deo ponenda voluntas obligandi eum cui sic proxime sternitur haec optima via, ita ut eam non ingredi nec peccatum sit nec causa amittendi gratias abunde sufficientes* » (14).

« *Nulla iudicio proditur aliquod Dei consilium quo unicuique hominum,*

(8) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, p. 82.

(9) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 43.

(10) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 45.

(11) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, p. 80.

(12) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

(13) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, p. 81.

(14) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 42.

ante usum liberi arbitrii, *unum* assignaret statum, ita ut qui alterum amplecteretur quasi loco non suo foret constitutus. Nulla est quasi-reprobatio illius qui specialem Domini declinet invitationem » (15).

E tuttavia viene ad ammettere delle conseguenze abbastanza gravi, pur dicendo che non derivano per se dall'abbandonata vocazione.

« Imprimis satis non possumus monere atque hortari, ut si ad statum aliquem suavi Dei providentia dirigi ac ferri prudenter videaris, hunc incunctanter arripias. Huiusmodi enim electio securam facit spem; *qua secus carebis*, facilioris et abundantioris salutis. Cujus negotii si quis vel leviter perpendat momentum, nemo nisi stultus delectum habebit vitae ad quam minus videtur idoneus, sicque praecipitem se dabit in molestias, aerumnas, atque aeternae animae pericula quae gravissimis sanctorum virorum inculcantur verbis » (16).

« Summopere commendandum est ut neutra (ordinaria et specialis) neglegatur vocatio, quae animae fons est tot bonorum: praesertimque hortandi omnes sunt ut *speciali* Dei invitationi dociles praebeant aures. Quamvis enim nulla imponatur *obligatio presse sumpta*, non est cur ille qui peculiari donatur invitatione ad quendam statum, in altero *positive* speret eam gratiarum copiam quam a divina munificentia in statu ad quem vocatur indubia spe expectare poterit.

Quin immo, magis ipsi timendum est, ne extra religionem se reperiatur quasi loco non suo, ubi neque aerumnis nec periculis vacuum acturus sit vitam. Pericula tamen salutis que contrahuntur ab iis qui gratiam melioris abnuunt vocationis potius profisciscuntur ab ipsa inferioris status ratione, in quo plures obversantur occasiones ruinae, et a positivo defectu virium qui iam ab initio detegi poterat, quam a consilio divino conferendi minores gratias, seu, ut adversarii dicunt, incongruas » (17).

In conclusione dopo aver tanto insistito sulla libertà, sul nessun peccato di chi non segue la vocazione, sul motivo dell'amore e non del timore che deve guidare chi si vuol consacrare a Dio, infine ammette che, quamvis non per se, tuttavia ci sono delle conseguenze, che possono arrivare anche al pericolo di dannazione. Il che è abbastanza significativo.

### III sentenza.

Questa III sentenza, come è stata presentata da noi, non credo la si trovi presso alcun autore, ma gli elementi di cui essa si compone sono espressi o sottintesi presso parecchi fautori della teoria della libertà. Come possibile è presentata dall'Hürth (18).

(15) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 26.

(16) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

(17) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. II, p. 47.

(18) F. HÜRTH, *De Statibus*, Romae, in aedibus Pont, Univ. Greg., 1946, pp. 32-33.

### 1) DEFINIZIONE DELLA VOCAZIONE.

Ci toccherà crearla, tenendo conto di quanto si è detto sopra.

La vocazione è una disposizione della Provvidenza divina, per cui vengono assegnate a ciascun uomo un certo numero di qualità d'anima e di corpo, che lo rendono atto ad assumere certi incarichi nella società, e in conseguenza della libera elezione da lui fatta tra questi vari stati di vita, gli vengono concesse le grazie necessarie affinché possa compiere bene l'ufficio assunto.

### 2) CRITERI DI SCELTA.

In questa III sentenza due sono le scelte che deve compiere ogni individuo.

Anzitutto attraverso una ricerca coscienziosa, con tutte le precauzioni che sono già state considerate nella prima sentenza, egli deve ricercare quali siano gli stati per cui lui si giudica atto, e distinguere così le vocazioni possibili per lui, da quelle impossibili.

Questa scelta sarà abbastanza facile, se procederà per via d'esclusione, escludendo appunto quegli stati per cui non ha le doti fisiche, intellettuali e morali, o le possibilità finanziarie.

Questa prima scelta costituirà praticamente la sua vocabilità, e gli rivelerà questo disegno antecedente di Dio, che egli è tenuto ad eseguire.

Passerà quindi alla II scelta, mediante la quale tra i vari stati possibili egli eleggerà quello che egli vorrà, con assoluta libertà e con l'unica limitazione di non scegliere una cosa cattiva in sé.

È da notare che secondo la mente implicita di questi autori, l'individuo, in questa seconda scelta, non è affatto tenuto ad eleggere il meglio, e neppure a scegliere in vista dell'eternità e per motivi soprannaturali.

Egli può abbracciare uno stato per ragioni puramente ed esclusivamente economiche, o per motivi sentimentali o sensibili, o comunque per il solo gusto di esercitare la propria libertà, che gli darebbe il diritto di fare una scelta a suo piacimento e di crearsi egli stesso, nell'ambito della vocabilità, una sua vocazione. In questo caso, se si parla un linguaggio proprio, si dovrebbe dire che la vocabilità è divina, ma la vocazione è umana.

### 3) LIBERTÀ.

Evidentemente non esiste libertà per la prima scelta, dove si deve scoprire il disegno di Dio implicito nelle doti di natura e di grazia che Egli ci ha elargito; ma esiste invece la libertà, e la più piena possibile, nella seconda scelta, dove ognuno crea per così dire il suo destino, la sua vocazione.

In questa III sentenza anzi, la libertà non viene concepita con un unico potere esecutivo di disegni preordinati, ma con una vera capacità creativa, perchè l'elezione è propria della creatura.



#### 4) RESPONSABILITÀ E CONSEGUENZE TEMPORALI ED ETERNE.

Ci sono, come per la prima sentenza, riguardo alla prima scelta.

Non esistono invece riguardo alla II, di cui l'uomo non deve rendere conto neppure a Dio, essendo questo un diritto inalienabile della sua libertà.

Potrà perciò peccare nella I scelta, ma non nella II, potrà avere conseguenze eterne per la I, nessuna conseguenza per la II, perchè, come abbiamo detto, essa è di sua completa spettanza.

#### *IV sentenza.*

Se abbiamo dovuto fare delle riserve per la III sentenza, molto di più dobbiamo farne per quest'ultima, che certamente, com'è da noi presentata, non è sostenuta da alcun autore. Avremmo solo una citazione di Sant'Ambrogio riferita da Cornelio Alapide, che commentando la I ai Corinti al capo VII, v. 7, dice: « Elige statum quemvis, et Deus dabit tibi gratiam competentem ut in illo statu decenter et sancte vivas » (19).

Ma come appare dallo studio su Cornelio Alapide, questa non è certamente la sua vera sentenza in materia, e nè lui, nè Sant'Ambrogio l'hanno presa alla lettera.

#### 1) DEFINIZIONE DELLA VOCAZIONE.

S'identifica colla scelta dello stato, fatta dall'uomo in piena libertà, senza che vi sia nulla nella volontà antecedente di Dio a questo riguardo.

In realtà questa IV sentenza è duplice:

a) La vocazione mia è creata da me con la mia scelta, purchè dal punto di vista naturale agisca con prudenza, ragionevolmente, con rettitudine d'intenzione, e dal punto di vista soprannaturale: per amor di Dio, e nella luce dell'eternità.

b) La vocazione mia è creata da me con la mia scelta, anche se agisco a capriccio, purchè non per motivi disonesti.

a - Nella prima accezione questa IV sentenza s'avvicina alla posizione di Sertillanges, che dice: « Potremmo dire in una parola: la vocazione è ciò che siamo. Ciò che siamo, intendo, per natura e per grazia, in forza della creazione iniziale e dell'altra creazione che continua a operare nei due ordini della natura e della soprannatura.

In conseguenza, obbedire a Dio quando chiama non è altro che realizzare se stessi nel proprio vero essere. Non si tratta quindi di requisizione, sia pure sacra, nè di costrizione, sia pure divina. Vi è invece piena armonia; come in Dio, creazione e provvidenza sono tutt'uno così in noi obbedienza e libera spontaneità, fedeltà a Dio e fedeltà a se stessi » (20).

(19) CORNELIUS ALAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram*, cura Augustini Crampon, Paris, Vivès, 1876, vol. XVIII, p. 303.

(20) Cfr. « Vita Cristiana », 1949, pagine 302-303.

E potremmo anche dire che è simile a quella che alcuni autori chiamano vocazione di intelletto o di ragione, e che Vermeersch chiama vocazione generale.

L'uomo agirebbe psicologicamente come causa indipendente, ma, agendo ontologicamente sotto l'influsso della virtù infusa della carità, se cristiano, o almeno sotto l'influsso della prudenza o della sinderesi, non sarebbe in questa scelta che uno strumento divino, analogicamente a quanto avviene nello scrittore sacro sotto il carisma dell'ispirazione.

Ed è perciò che anche questa vocazione si può chiamare divina. La vocazione in tal caso è insieme tutta opera dell'uomo e tutta opera di Dio, che guarderebbe non tanto all'oggetto materiale della scelta dell'uomo, quanto al motivo che l'ha dettata.

b - Nella seconda accezione la vocazione sarebbe opera dell'uomo, e si confonderebbe con la volontà conseguente di Dio, volontà di beneplacito e, in un certo senso, di permissione. È il supposto implicito di molte argomentazioni dei « liberisti ».

In questo caso Iddio sarebbe soltanto sollecito che noi non agissimo contro la sua legge, e per tutto il resto Egli sarebbe indifferente, ratificando quanto è di nostra scelta, contento che noi agiamo secondo la libertà che Egli ci ha data. Ci pare però che questo concetto della volontà di Dio non corrisponda appieno al concetto tradizionale della sua Provvidenza Onnipotente; e ugualmente che questo concetto della libertà venga un po' a confondersi coll'arbitrio.

Perchè oltre che volere che noi non commettiamo peccati, Dio può anche volere che noi agiamo ragionevolmente o facciamo una determinata cosa. Egli infatti con la sua scienza divina conosce l'ordine oggettivo della sua creazione, e conosce perciò quello che noi potremmo fare se trafficassimo appieno i talenti di natura e di grazia che Lui ci ha donato.

Egli non solo conosce l'ordine oggettivo assoluto, ma anche l'ordine oggettivo relativo, e cioè la conoscenza che noi abbiamo di quest'ordine, secondo tutta la potenza della nostra capacità.

Ora non solo Egli vedrà se la nostra scelta coincide col primo ordine, ma anche e soprattutto se coincide col secondo. E se manca questa seconda coincidenza evidentemente noi ne siamo responsabili, non avendo agito come creature umane.

## 2) CRITERI DI SCELTA.

a) Nella prima accezione: scelta libera, ma prudente e fatta con rettitudine d'intenzione per realizzare il primo precetto della carità.

b) Nella seconda: qualunque motivo può essere determinante della nostra scelta, purchè non sia intrinsecamente disonesto.

3) LIBERTÀ.

a) Nella prima accezione: Libertà piena, ma ordinata.

b) Nella seconda: Libero arbitrio, con l'unica limitazione di non scegliere cose intrinsecamente cattive.

4) RESPONSABILITÀ E CONSEGUENZE TEMPORALI ED ETERNE.

a) Nella prima accezione: Nessuna responsabilità e conseguenza in nessun ordine.

b) Nella seconda: Si possono ammettere delle conseguenze d'ordine temporaneo qui sulla terra, ma nessuna conseguenza nell'al di là.

## II — Analisi del concetto di obbligo.

### 1) *Importanza e rarità della trattazione.*

Dopo aver esposte le varie sentenze sulla vocazione e dopo aver veduto che il dibattito più forte è sul punto dell'obbligatorietà o della libertà di essa, non sarà fuori posto spendere un po' di tempo per precisare il vero concetto dell'uno e dell'altra.

Se uno si pone alla ricerca del vero concetto di obbligo, rimarrà non poco sorpreso di trovare una catena enorme di articoli e di trattazioni sull'obbligo giuridico, e nulla o quasi nulla sull'obbligo in sé, e questo anche presso i teologi moralisti.

È questa una delle prove di ciò che abbiamo esposto nell'articolo introduttivo di questa raccolta di studi, della permeazione cioè del diritto nella morale, in modo che il più delle volte ci troviamo di fronte a dei moralisti che sono dei perfetti canonisti, ma che non sono quasi per nulla teologi.

L'obbligo nell'ordine esterno giuridico deve infatti avere un fondamento nella relazione essenziale della creatura verso il suo Creatore, ma fino a che punto si estenda e in che cosa consista questo dovere di sudditanza della creatura libera verso il suo Creatore, ecco quello che quasi tutti passano sotto silenzio.

Per fortuna nell'anno testè decorso è apparsa l'opera del Gillemann *Le primat de la Charité en Théologie Morale*, e in essa troviamo alcune pagine dedicate alla questione.

L'obbligo è innanzitutto un riconoscimento della dipendenza verso qualcuno. È quindi il riconoscimento di un'autorità, a cui si deve qualcosa.

C'è un obbligo di natura della creatura verso il Creatore, del figlio verso gli autori dei suoi giorni, del cittadino verso la società, rappresentata nei suoi capi.

Oltre l'obbligo naturale verso Dio come Creatore, conosciuto coll'intelletto, c'è ancora l'obbligo verso Dio come Autore dell'ordine soprannaturale, conosciuto attraverso la rivelazione. Oltre l'ordine naturale, c'è

quello rivelato. Da esso noi sappiamo che Dio non è solo il nostro Creatore, ma che è nostro Padre, e che Egli come tale si è rivelato istruendoci e redimendoci attraverso il Figlio, e santificandoci attraverso lo Spirito Santo. Di qui l'obbligo non solo del timor di Dio, ma anche dell'amore verso di Lui, l'obbligo della fede, e l'obbligo di vivere la vita soprannaturale che Lui ci ha donata, approfittando di tutti i mezzi che Lui ha posto a nostra disposizione.

Dio ha sull'uomo un dominio totale: *a)* per diritto di creazione; (la libertà dell'uomo non significa affatto indipendenza); *b)* per diritto di elezione; *c)* per diritto di redenzione; *d)* per diritto di santificazione.

L'uomo non può vantare alcuna indipendenza di fronte a tutti questi diritti di Dio, ma deve riconoscerli teoricamente e praticamente. La sua libertà gli dà solo il potere di resistere nel tempo alla volontà di Dio, di ribellarsi ai suoi decreti e di non assecondare i suoi consigli, venendo però a cadere nell'eternità sotto il potere della Giustizia Divina vendicativa, che gli farà scontare questi abusi di libertà. Ma Dio come Creatore e Padre ha diritto a tutti questi riconoscimenti. Si *Pater ego sum, ubi est honor meus?* (*Mal.*, I, 6).

L'uomo è dunque obbligato: 1) a riconoscere Dio come Creatore, Padre, Redentore, Santificatore, e a rendergli perciò il culto di latria; 2) a temere Dio, e a dipendere da Lui come qualunque altra creatura, e perciò osservare la sua legge; 3) a credere a tutto ciò che Dio ha rivelato, e cioè ad amare Dio con tutte le proprie forze approfittando di tutti i mezzi della grazia per dare a Dio il massimo di onore e di gloria, in altre parole è tenuto a tendere alla perfezione.

Sta infatti scritto: « *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...* » e « *Estote perfecti sicut et Patres vester celestis perfectus est* ».

## **2) Vari concetti di obbligo.**

Nell'Antico Testamento vi fu il dominio della legge, nel Nuovo è stato inaugurato il regno dell'amore. Si tratta però sempre di un dominio di Dio, di una legge Sua a cui tutti debbono sottostare.

C'è solo da chiarire le relazioni che intercorrono tra la legge e l'amore, mettendoli entrambi in rapporto con l'obbligazione e cercando di risolvere le antimonie apparenti che presentano.

Cominciamo con lo stabilire un principio:

Il concetto di obbligo, in tutta la sua ampiezza, sorpassa di gran lungo l'obbligo preso giuridicamente.

L'obbligo giuridico si identifica con i rapporti di stretta giudizio nell'ordine esterno-sociale, vigenti tra gli uomini in una società ordinata.

L'obbligo invece in senso pieno abbraccia tutta una gamma di relazioni e di valori, che, in un certo senso, sono al di sotto degli obblighi giuridici, ma, in un altro, sono di molto superiori.

Si parla infatti abitualmente di obblighi d'amicizia di riconoscenza, di convenienza, di prudenza, di carità.

Non esistono dunque solo degli obblighi di giustizia, ma il campo è enormemente più vasto.

E non si dica, con troppa fretta, che tali obblighi sono obblighi impropriamente detti. Ognuno sente che l'amicizia, la riconoscenza, la prudenza, ecc., impongono degli obblighi, contravvenendo ai quali uno si rende colpevole d'ingratitude, di inciviltà, di inconsideratezza, ecc., e ha quindi il dovere di sottostare a certe conseguenze che possono essere anche dolorose. Non si può mai invocare la sola mancanza d'obbligo giuridico, per ritenersi completamente liberi di agire a piacimento, senza che l'altra parte abbia diritto di offendersi. Il contrario avviene ogni giorno, ed i rapporti più intimi vengono interrotti appunto per la violazione di obblighi di tal fatta.

Non ci saranno conseguenze giuridiche, ma conseguenze reali non mancheranno quasi mai. Ed una cosa certa è, che la persona interessata non sarà mai indifferente a queste mancanze di riguardo.

Ora ciò che avviene nelle relazioni vicendevoli tra le creature, possiamo trasportarlo *a fortiori* nelle relazioni che la creatura ha con Dio.

I diritti infatti di Dio sono infinitamente superiori ai diritti d'un'altra creatura nei nostri riguardi (21).

(21) Il Gillemann esprime così questa dottrina: « On peut réserver le nom d'*obligation "morale"* au sens strict à cette apparition du "devoir-être" dans notre conscience claire et réfléxe, où il impose un "*devoir-faire*" nécessairement rigide comme l'ordre conceptuel et déterminé où il surgit; à condition d'y reconnaître une *obligation-limite, médiation* de l'obligation au sens large et profonde, qui n'est rien d'autre que l'*urgence absolue de l'amour spirituel*. Ainsi nous retrouvons, à propos de l'obligation, le caractère de limite ou de médiation du moral par rapport à l'amour foncier. Cela impliquerait que la *véritable obligation est l'amour*, que rien n'est plus fondamentalement obligatoire que l'amour, et que toute obligation morale ne tire son caractère absolu que de notre nécessité constitutive d'aimer, imprimée actuellement par Dieu en notre être. Cette nécessité d'aimer nous fait participer à son pouvoir de créer et de nous créer, en réponse à la vocation personnelle qu'implique notre être même.

Nos obligation particulières sont la transcription, dans la diversité de l'agir, des exigences implicites de l'amour, dont Dieu fait des exigences de charité. Nos actes se plient à ces normes comme les brins de limaille se rangent le long de lignes de force d'un champ aimanté. Le courant magnétique est bien plus ample et mystérieux

que cette apparition matérielle de lui-même dans un de ses effets sensibles. Quand il s'agit de l'obligation morale, la nécessité intérieure n'agit et n'oblige que perçue par une conscience et retentissant dans une liberté; elle est une nécessité objective morale, et c'est la dignité de l'être spirituel de se lier en quelque sorte lui-même en ratifiant ce qu'il voit "devoir" faire, et en acceptant la nécessité objective qui, elle, est absolue puisqu'elle sort de la nature des choses, terme actuel d'une création et d'une pensée divine.

« L'obligation considérée ainsi dans ses exigences déterminées, fixées, catalogables, est, disions-nous, la *limite extérieure ou inférieure* de l'obligation totale. On comprend dès lors que l'on regarde d'ordinaire l'obligation comme le *minimum* au-dessous duquel on ne peut descendre sans pécher. Aussi a-t-on coutume de définir l'obligatoire par ce qui est à faire *sous peine de péché*, et l'on ne conçoit guère une obligation relative à des devoirs que l'on pourrait omettre sans faute morale *qualifiée*. C'est en ce sens que S. Thomas définit négativement l'obligation par le mal qu'il faut éviter: "Hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem ut non possit sine deformitatis nocumeto in aliud tendere".

« Faut-il restreindre l'obligation à ce sens strict, proche de la limite comme au garde-



### 3) *Un'obbligazione al meglio nell'interno stesso dell'atto libero.*

Abbiamo accennato ad obblighi di prudenza, vogliamo ora vedere le relazioni di detta virtù con l'atto libero e sottolineare come nell'interno stesso dell'atto volontario ci sia un concetto d'obbligazione verso il meglio, che appartiene appunto alla prudenza (22).

Per S. Tommaso la virtù cardinale della prudenza è la virtù più necessaria alla vita umana, non c'è quindi da meravigliarsi che essa abbia una sua missione specifica ogni qualvolta questa vita umana viene creata attraverso gli atti liberi dell'uomo.

Quando noi analizziamo bene noi stessi, noi ci accorgiamo che le nostre azioni sono costantemente in relazione con dei fini a cui tendono.

Ora in questo dinamismo incessante di tutti gli istanti, se noi facciamo intervenire il punto di vista morale, noi vediamo subito come alle nostre azioni si sovrappongono continuamente delle leggi e delle norme di vita, secondo le quali queste nostre azioni vengono stimulate buone o cattive, vengono giudicate come azioni da compiersi o da tralasciarsi. La nostra moralità è circoscritta tra questi due estremi: da una parte le norme morali, i fini virtuosi che si debbono raggiungere, dall'altra le nostre azioni pratiche, multipli e complesse che si devono conformare a dette norme. Ora a noi pare che fra queste norme non ci siano solo i comandamenti, ma ci siano anche i consigli, che ci sono stati rivelati da Dio affinché nelle scelte virtuose la nostra prudenza soprannaturale sia convenientemente illuminata per la adozione dei mezzi secondo il loro valore.

Dio quindi rivelando i consigli ci ha dato delle norme d'azione, secondo le quali noi dobbiamo orientare la nostra scelta in ordine al conseguimento del fine.

Bisogna distinguere bene questi consigli generali, che sono norme oggettive morali per l'acquisto della perfezione, in altre parole per la pratica perfetta del comandamento della carità, dai consigli particolari dati ai singoli individui dallo Spirito Santo, sia in forma ordinaria come per le ispira-

fou au bord de l'abîme du péché? Non, si elle n'est qu'une médiation d'une obligation positive plus profonde qui est l'aspect entraînant ou astreignant de l'amour même. Cette obligation d'amour n'aura pas les caractères de détermination et de rigidité reconnus à l'obligation strictement morale, puisqu'elle est précisément l'aspect spirituel et intérieur dont l'autre est la détermination et la limite; elle n'aura pas ce caractère de crainte, elle sera toute attirante, n'étant que le pouvoir expansif et l'énergie de l'amour. Nous dirons tout de

suite que les deux aspects, sont intimement liés dans l'unité de notre conscience. Ne reconnaîtrait-on pas, en cette obligation amour, bien plus qu'en l'autre aspect, tout en n'excluant pas celui-ci, l'obligation à la perfection, qui pose, dans le cadre d'une pensée trop statique, certains faux problèmes? » (GÉRARD GILLEMAN S. J., *op. cit.*, page 238-240).

(22) Ci ispiriamo per questo svolgimento all'articolo di H. D. NOBLE sulla Prudenza, apparso nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

zioni, sia in forma straordinaria, miracolosa, come è avvenuto molte volte per i santi.

Nei primi ci è lasciata la libertà di scelta, purchè adoperiamo la virtù soprannaturale della prudenza orientata verso la carità perfetta, nei secondi c'è piuttosto il dovere dell'obbedienza, perchè il consiglio in tal caso è dato in forma determinata da Dio stesso, Amore e Sapienza infinita.

Tutte le azioni che noi facciamo come esseri responsabili sono sottoposte alla nostra riflessione. Ora questa meditazione interiore che precede le nostre azioni si compone d'una serie di atti dell'intelligenza e della volontà, che s'incrociano tra loro e di cui bisogna distinguere tre tappe successive:

1) Fase dell'intenzione; 2) fase della consultazione e della scelta dei mezzi; 3) fase dell'esecuzione.

Ora, secondo S. Tommaso, gli atti di intelligenza e di volontà che formano un atto volontario completo, sono i seguenti e nell'ordine nel quale vengono presentati:

#### ATTI D'INTELLIGENZA

#### ATTI DI VOLONTÀ

##### I - Riguardo al fine:

- |                                                                                                 |                                                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| 1) Idea d'un bene amabile d'un fine desiderabile.                                               | 2) Amore di compiacenza per questo bene e questo fine.           |
| 3) Giudizio apprezzativo delle possibilità di conquistare questo bene e realizzare questo fine. | 4) Volontà efficace di tendere alla realizzazione di detto fine. |

##### II - Riguardo ai mezzi:

- |                                                                      |                                                              |
|----------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| 5) Consiglio istituito per ricercare i mezzi per realizzare il fine. | 6) Consenso a questi diversi mezzi proposti dall'intelletto. |
| 7) Giudizio che determina il mezzo più adatto.                       | 8) Scelta del mezzo giudicato più adatto.                    |

##### III - Riguardo alla realizzazione:

- |                                                             |                                                                           |
|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| 9) Intimazione e comando di realizzare il mezzo o l'azione. | 10) Volere che applica le facoltà esecutrici.                             |
|                                                             | 11) Realizzato l'atto, la volontà gioisce del possesso del fine ottenuto. |

Come si vede chiaramente, il punto in cui si inserisce la scelta della vocazione è il 7° e l'8°, e in esso si tratta di determinare e scegliere *il mezzo più adatto*, non un mezzo qualunque anche se conducente al fine.

Quando questa scelta sia fatta in vista di realizzare il fine ultimo, e quando il giudizio, secondo il metodo di Sant'Ignazio, sia emesso con tutta indifferenza riguardo ai beni creati, e perciò in maniera disinteressata, solo

in vista del fine, allora la scelta dello stato di vita, essendo stata compiuta sotto l'impulso della carità e sotto l'influsso della prudenza, è certamente secondo la volontà di Dio.

Dio infatti non può pretendere di più da una creatura a cui non ha manifestato niente in particolare, se non che agisca per amor suo e tenendo conto della prudenza.

La virtù della prudenza suppone quindi per poter agire una volontà retta, la volontà decisa d'essere intimamente sottomessa a Dio, stimolata o nutrita dalla carità, che include in sé tutte le virtù morali. L'amor di Dio nell'anima governata dalla grazia suscita desideri virtuosi e nello stesso tempo li conferma e dona loro l'efficacia. Più questa carità è intensa, più questi desideri si unificano in un'imperiosa volontà d'essere fedeli a Dio in tutto. Che cos'è infatti la carità se non un desiderio concreto ed efficace del fine ultimo? È per questo che si può dire che la carità soprannaturale implica le virtù morali « infuse » e che nella carità tutte queste virtù sono connesse.

Un punto delicato per una buona elezione è pure l'essere dotati di un buon senso morale. Ci sono alcuni che sono molto intelligenti in campo speculativo e che sanno trovare ragioni su ragioni e mezzi su mezzi per realizzare il fine, ma poi quando debbono procedere al giudizio pratico, sono troppo presi dalla pura ricerca speculativa e non avendo una buona valutazione pratica delle circostanze non sanno prendere la decisione buona.

A noi pare che per costoro debba intervenire la Provvidenza Divina e dare loro degli aiuti particolari mediante delle ispirazioni o delle grazie che muovano immediatamente la volontà, per controbilanciare questo difetto di natura. Le vocazioni generali o d'intelletto, così chiamate, non sono adatte per questi tipi troppo intellettuali.

Altri invece errano perchè, invece di lasciarsi guidare dalla prudenza soprannaturale, seguono la prudenza della carne. Di qui si vede che una buona scelta non è una cosa facile, almeno per chi non ha purificato il cuore da ogni attacco sregolato alle cose di questa terra.

E non sarà fuor di luogo ricordare che la virtù della prudenza, come virtù infusa, non abita nell'anima schiava del peccato, e perciò un'anima in istato di peccato non è in grado di compiere una scelta sotto l'influsso di questa virtù così importante.

Succede talora che due uomini di retta intenzione, posti di fronte allo stesso problema morale, diano una soluzione contraria.

Come si spiega questo? Si spiega col fatto che ognuno ha veduto i motivi della decisione sotto una luce speciale, e che ha considerato più attentamente l'uno che l'altro, dimodochè pur di fronte allo stesso dato oggettivo e alle stesse circostanze, ognuno ha fatto entrare nella soluzione una parte delle sue disposizioni soggettive e così si è ottenuto un risultato diverso. Quindi anche se la soluzione oggettivamente doveva essere unica, sogget-

tivamente nella vita sarà molteplice, e nella valutazione soggettiva del fatto bisogna ammettere che interferiscono e hanno il loro peso tutte le disposizioni abituali ed attuali del soggetto operante.

Per lo stesso individuo però la soluzione sarà unica e non molteplice, e necessariamente *la migliore*, quale risulta dall'insieme dei dati oggettivi e dalle disposizioni soggettive del soggetto.

Come si vede il meglio oggettivo non coincide con il meglio soggettivo, ma mentre il primo è dato dalle cose e coincide con la valutazione oggettiva di Dio che le cose conosce pienamente, il secondo è dato e dalle cose e dalle disposizioni del soggetto che in parte saranno da natura, e di queste lui non sarà responsabile, e in parte saranno state da lui acquisite e di queste sarà responsabile almeno in causa.

### III — Analisi del concetto di libertà.

Non bisogna confondere la libertà con il libero arbitrio. La prima dice libertà morale di fare o non fare una cosa, il secondo dice libertà fisica di fare ciò che si vuole, fosse anche il male.

Sertillanges così precisa questi concetti: « La libertà si definisce volentieri il poter di fare ciò che si vuole. E' una formula che si può difendere, ma lasciata nella sua imprecisione o spinta al senso assoluto, diventa assurda.

La vera libertà consiste nel fare quel che si deve e non quel che si vuole; nel fare quanto è necessario per raggiungere i fini che naturalmente si perseguono. La libertà è un mezzo, non è un fine. Quand'io mi affermo libero, mi si domanda subito: libero in che cosa? e bisogna bene che risponda. L'agitazione arbitraria non ha alcun significato, lo spirito non c'entra. Se desidero che la via si apra liberamente davanti a me, è certo perchè voglio andare in qualche posto; ma dove potrò andare senza alcuna regola?...

Chi pretende di fare ciò che vuole si rende schiavo di tutto, poichè in questo modo nulla obbedisce lungamente al capriccio... L'uomo domina la natura, ma a patto che ne rispetti le leggi... Allo stesso modo l'uomo dinanzi a Dio e all'ordine divino si sente libero e sicuro delle sue azioni quando comincia con l'accettare l'ordine, rinuncia alle ribellioni, entra nel quadro della creazione e tende a realizzare i propri fini in armonia con quelli del mondo » (23).

« Ogni successo nel campo dello spirito suppone un'ispirazione; ed ogni opera esteriore una collaborazione proveniente da quella fonte; ogni bene da noi compiuto od eseguito è sempre Dio che muove incontro a Dio. Noi vi abbiamo certamente la nostra parte, ma non siamo mai soli, ed anche

(23) A. D. SERTILLANGES, *Doveri*, Brescia, Morcelliana, 1945, III<sup>a</sup> edizione, pagine 18-20.

quando diamo il libero consenso dell'anima nostra non possiamo mai farlo a titolo di proprietari » (24).

Dunque la nostra libertà è una libertà dipendente.

Si tratterà ora di precisare in che debba consistere tale dipendenza.

A noi pare che debba consistere nel dovere collaborare con la Provvidenza.

E' ancora Sertillanges che ci viene in soccorso: « Sul nostro terreno, la tentazione consiste nel rivendicare la nostra totale indipendenza. Siamo padroni di noi stessi, ci sembra, unici responsabili del nostro cammino e unici giudici della nostra felicità. Ma no. La strada umana è tracciata in un immenso territorio che non ci appartiene; la nostra felicità è un accomodamento previsto nelle sue linee generali in conformità alla riuscita del tutto, nell'interno del cosmo divino, che è essenzialmente ordine. Niente è abbandonato al nostro capriccio; il momento della nostra più alta libertà è quello in cui si realizza in noi il pensiero del quale siamo nati; la responsabilità che abbiamo è grande, ma resta secondaria, innestata sulla responsabilità creatrice, e se tutto ciò è nostro per diritto di famiglia, non lo è ai fini di dilapidazione ma di concorso.

A più forte ragione per il resto, la nostra collaborazione è attesa e prevista conforme al piano creatore e giuste le sue regole. La nostra parte di ragione, che ci associa alla Ragione prima, la nostra parte di libertà, emanazione della Libertà increata, sono al tempo stesso indicazioni e mezzi, come se fossimo nati con gli strumenti della scultura tra le mani, un blocco dinanzi a noi e l'arte nell'anima.

Non è senza ragione che il libero arbitrio è legato in noi con la conoscenza dell'universale. Non vi si scorge forse un segno del carattere illimitato dei nostri possessi e delle mire comuni che dobbiamo adottare aderendo alla nostra laboriosa eredità? Quello che si chiama con linguaggio cristiano la *libertà dei figli di Dio*, è congiunta all'amore universale, all'amore del Padre comune, all'amore dell'Amore vivente che è anche Ragione e Essere » (25).

Poniamo in nota la dottrina di Zundel che commenta magnificamente questo concetto (26).

(24) A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 38. E questo ci richiama alla mente un pensiero di P. Giroust: « Or nous ne sommes rien que par la volonté de Dieu: nous ne devons donc rien faire, nous ne devons nous conduire que par elle, et notre dépendance doit s'étendre, par le bon usage de notre liberté, sur toutes nos opérations. Non, ne nous flatton pas de pouvoir jamais disposer de nous-mêmes. Notre liberté est subordonnée et soumise par un devoir indispensable à trois volontés de Dieu; à sa volonté qui nous est déclarée par ses commandements, à sa volonté qui nous est déclarée par les afflictions; à sa volonté qui nous est déclarée par ses inspirations; et

souvenons-nous de ce beau mot de Saint Anselm, qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse avoir une propre volonté: "Propria voluntas soli Deo competit". Car pour être propre, elle doit être tout-à-fait à lui; pour être tout-à-fait à lui, elle doit être indépendante, elle ne doit avoir aucun supérieur; ce qui ne convient manifestement qu'à Dieu » (P. JACQUES GIROUST S. J., *Sermons pour le Carême*, Paris, chez Nicolas Pepié, 1704, p. 354).

(25) A. D. SERTILLANGES, *Affinità*, Brescia, Morcelliana, 1944, III edizione, pagina 72-73.

(26) « Etre libre, est-ce "faire tout ce qu'on veut"? ». Cela voudrait dire "ne pas



La libertà è una qualità della volontà umana, che tende per natura al bene infinito.

Possiamo quindi concludere: La libertà è una facoltà creatrice di valori, che collabora con la Provvidenza per la costruzione della gloria esterna di Dio, che è insieme felicità nostra. E il legame e il passaporto di questa collaborazione è dato dall'amore cosciente verso il Creatore, e dal rispetto del nostro essere ragionevole.

L'uomo è veramente libero in senso proprio, non quando usa a capriccio del proprio libero arbitrio, ma quando usa rettamente della sua libertà morale.

« La vraie liberté n'est pas la liberté que l'on a, laquelle n'est en définitive que l'instrument de nos déterminismes, c'est la liberté que l'on est, celle qui fait d'un homme une valeur universelle, un espace illimité: où tout être peut trouver sa délivrance, où toute réalité s'accroît d'une nouvelle dimension » (27).

avoir d'être du tout". Si l'on peut faire n'importe quoi, on est n'importe qui. Dieu ne peut pas faire n'importe quoi: "il ne peut faire que des œuvres dignes de Lui". Tout être qui existe ne peut faire raisonnablement, que ce qui correspond à sa nature » (MAURICE ZUNDEL, *Recherche du Dieu inconnu*, Paris, Editions Ouvrières, p. 28).

« Il faut distinguer le moi biologique, où s'atteste l'individu, du moi personnel, où s'épanouit la liberté » (MAURICE ZUNDEL, *Itinéraire*, Paris, La Colombe, 1947, p. 101).

« Nous avons les notions de droit et de la liberté, de la valeur et de la dignité. Puisque de telles notions existent et que nous n'y pouvons renoncer, puisqu'elles sont d'ailleurs inapplicables à notre moi biologique, qui est parfaitement incapable de les justifier bien qu'il tente continuellement de se justifier sous leur couvert, puisque enfin une révolte incoercible devant toute contrainte ne cesse de nous révéler la présence en nous d'un univers intérieur et autonome qui échappe à la force et qui défie toute intrusion, il faut bien admettre, à côté ou plutôt au-dessus de ce moi biologique, reçu à notre naissance comme un faisceau de déterminismes dont la combinaison singulière constitue notre individualité, un moi créateur de valeurs, qui n'est pas donné — qui ne peut l'être — mais qu'il nous incombe de faire surgir, et qui est justement le moi personnel » (MAURICE ZUNDEL, *Itinéraire*, p. 104).

Sviluppa quindi questo concetto della libertà da conquistarsi e che consiste soprattutto nel potere dell'io personale di liberarsi dalla schiavitù dell'io biologico, ade-

rendo al bene conosciuto, con il dono totale di sé, che afferma nello stesso tempo la nostra autonomia e il rispetto dell'« *ordo amoris* ». Quindi soggiunge: « Saint Augustin avait dit: "Dilige et fac quod vis". Aime et fais ce que tu veux: en l'entendant précisément d'un amour parfait du souverain Bien, devenu l'unique principe d'action, l'unique foyer de tout amour. A ce niveau, assurément, en ne voulant, à travers toute chose, que joindre à nouveau l'Objet dont l'amour est la liberté même, on ne fait jamais que ce que l'on veut. C'est le seul cas où cette formule ambiguë, invoquée d'ordinaire par le moi biologique pour se dissimuler sous les traits usurpés du moi personnel, cesse d'être absurde et devient rigoureusement vraie. A ce degré de perfection, en effet, la liberté est à elle-même sa règle, puisqu'elle est contenue tout entière dans un amour qui confère à son initiative une infaillible droiture » (MAURICE ZUNDEL, *Itinéraire*, p. 108).

« La liberté personnelle, dont nul ne peut être privé sans être frustré de son existence humaine, est valeur, créatrice des valeurs, et suppose, comme nous l'avons dit, une transmutation infinie dont chacun doit payer le prix, qui est lui-même, car elle se constitue par l'échange d'amour, silencieusement accompli, où la conscience s'identifie avec la Liberté suprême: qui la revêt de Son immensité, en suscitant le don gratuit qui répond à la gratuité du bien, et la fait participer à Son indépendance et à Son ubiquité » (MAURICE ZUNDEL, *Itinéraire*, p. 110).

(27) MAURICE ZUNDEL, *Itinéraire*, p. 109.

Quindi il problema che si propongono talora i moralisti e che abitualmente nel trattato « de conscientia » esprimono così: « Quando sono obbligato a rinunciare alla mia libertà per obbedire a Dio, e quando al contrario posso optare per me? » è impostato male. Per sussistere, la nostra libertà deve scegliere liberamente il suo vero bene che è Dio. La nostra libertà metafisica è essenzialmente la volontà intelligente del bene. Ogni altra descrizione fenomenologica della libertà, nella quale si vedrebbe una semplice opzione, indifferente per se stessa, sia al bene che al male, potrebbe portare a conseguenze deleterie.

Ma pur ammettendo tutto ciò, forse l'analisi della libertà deve essere affrontata ancora più profondamente, in ordine alla soluzione del problema che ci siamo proposti.

Tutta la controversia bañeziana-molinistica verteva sulla concordia del libero arbitrio con la volontà assoluta o conseguente di Dio.

Il problema invece della vocazione riguarda la concordia della libertà morale con la volontà antecedente di Dio.

E quindi esso comporta due quesiti: 1) C'è qualche cosa di esplicito e di determinato nella volontà antecedente di Dio, di ciò che concerne la nostra vocazione? 2) La nostra volontà deve essere concepita come solo una esecutrice libera e cosciente ma meccanica dei voleri di Dio, o invece ha una sua missione creatrice, sia pure cooperando strumentalmente coi disegni divini?

Per illustrare questo secondo quesito con un esempio, potremmo ricordare la questione dell'ispirazione verbale, dove tra le due sentenze della ispirazione verbale meccanica e della non-ispirazione verbale, si frappose quella dell'ispirazione verbale psicologica, nella quale la scelta delle parole non era predeterminata da Dio, ma era fatta dallo scrittore sacro, sotto però l'influsso ispirativo.

Analogicamente noi ci domandiamo se tra una concezione troppo meccanica della distribuzione delle vocazioni sulla terra, concezione predeterminata materialmente nella volontà antecedente di Dio fin nei minimi particolari allo stesso modo di quello che Egli fa per le creature inferiori, con la sola differenza che esse agiscono per istinto e noi liberamente, e una concezione di piena libertà lasciata all'arbitrio dell'uomo, non vi possa essere una concezione in cui sono predeterminate le grazie, a cui Dio vuole che l'uomo corrisponda, lasciando all'uomo stesso di incarnarle queste grazie in un determinato stato di vita.

La libertà, orientata rettamente per mezzo della prudenza e della carità, creerebbe in tal caso il suo stato di vita, non scriverebbe più sotto dettato, come le creature inferiori, sia pure in una forma cosciente e libera, ma collaborerebbe col Creatore nello svolgimento della Sua opera nel mondo, dando il contributo di una sua iniziativa, come colui che svolge un tema che gli è stato affidato. E come nel contrasto bañeziano-molinista, per questo diverso concetto di libertà, non si potè trovare il punto d'accordo, così qui se non si troveranno nuove formole, non sarà possibile un'intesa.

È per questo che si è fatta questa analisi, nella speranza di illuminare la situazione, e trovare questo campo comune tra le due sentenze.

E che la sentenza che noi proponiamo possa essere una soluzione lo troviamo confermato sia dal Gilleman che dal Mennessier (28).

Dio dunque nella legge nuova ci ha rivelato il comandamento nuovo della carità in cui sono compresi tutti gli altri comandamenti, che rimangono tuttavia per quelli che poco comprendono detto comandamento della carità, come esplicitazioni pratiche di esso nelle parti sue più essenziali. Ma per chi lo comprende e lo vuol praticare appieno detti comandamenti rimangono, per così dire inutilizzati, perchè la carità tutti li comprende e

(28) Il Gilleman, al termine del capitolo « Obligation et amour » così si esprime: « Il n'y a plus guère non plus d'antinomie entre l'obligation existant pour tous de suivre "l'esprit de conseil évangélique" et la liberté laissée, en principe, à chacun de réaliser les conseils au concret, pour répondre à l'invitation divine. D'une part, nous reconnaissons l'obligation-amour qui est véritable et qui est avant tout une obligation à un "esprit", obligation au pôle "spirituel", sans les "déterminations" extérieures de la mise en œuvre. D'autre part, quand cette "obligation à l'esprit des conseils" pénètre au niveau extérieur de nous-mêmes, à cette limite étalée par la dispersion des déterminations, elle ne peut obliger strictement — d'obligation-limite — à choisir tel ou tel "moyen meilleur", comme le sont les réalisations concrètes des conseils, mais seulement à choisir les "moyens nécessaires" pour ne refuser ni "l'esprit des conseils", ni la tendance à la perfection ni le dépassement de nos limites: moyens qui peuvent être de précepte.

« Cela résoud aussi l'apparente opposition des "obligations d'amitié" d'où partaient les considérations de ce paragraphe. Un ami se rend compte qu'en commettant une indécatesse envers l'ami, il a manqué à l'obligation de son amitié, sans pouvoir s'accuser d'une faute contre une quelconque loi énoncée; une mère sent qu'elle a omis une obligation d'amour, quand elle a négligé tel détail de dévouement que lui dictait son cœur envers son enfant, sans qu'on puisse, selon la pure et froide raison, lui reprocher une faute. Et dans nos relations envers Dieu, nous éprouvons qu'en refusant une invitation concrète au plus parfait, pour choisir une solution d'ailleurs bonne, nous renonçons à un "devoir-être" ou un "devoir aimer", à un accroissement de charité, au mouvement foncier de notre être, qui ne

nous obligeait pas sous peine de péché, mais qui nous proposait un engagement d'amour. On verra sans peine que cette obligation-amour, même si elle a congédié la pression, déplacée ici, de la crainte, est plus "profondément" sentie comme obligatoire par l'âme capable de l'entendre qu'une âme fermée à ce plus haut amour n'éprouve l'obligation-limite » (GÉRARD GILLEMAN, *op. cit.*, p. 242).

E il Mennessier nel suo articolo sui Consigli Evangelici del *Dictionnaire de Spiritualité* aggiunge: « La charité s'épanouit en vertus vivantes. La loi de la grâce est la loi d'amour. Il s'ensuit qu'elle est la loi de la liberté. Car charité et vertu surnaturelles vont promouvoir un gouvernement personnel de soi-même, où l'inspiration intérieure l'emporte sur la promulgation de préceptes extérieurs. Tout ce qui est "instruction verbale ou écrite" est relatif, note Saint Thomas, à cette loi intérieure, ici vraiment première. Loi intérieure, loi d'amour, loi de liberté, la loi de la grâce est une loi de perfection. Elle ne commande plus du dehors avec tout un appareil de peines et de promesses temporelles comme la loi ancienne, mais du dedans par la poussée même des vertus et l'attrait de la vie bienheureuse... En remettant davantage au libre jeu de la prudence personnelle ou de celle des supérieurs, la loi évangélique, qui ne formule de préceptes que pour déclarer la relation nécessaire avec la grâce elle-même de certains actes produits "ex instinctu gratiae" (q. 108 a. 1), est en réalité bien plus exigeante que toute autre loi. Mais encore une fois, ce sera au jeu de la prudence vertueuse de déterminer dans l'action concrète ce qu'exige l'appel intérieure de l'amour » (*Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIII, Conseils Evangeliques, c. 1601).

li assorbe. « Omnia (praecepta) in uno praecepto charitatis implentur » (29).

« Omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt; quia, quidquid praecipitur, in sola charitate solidatur » (30).

La morale soprannaturale della legge nuova è basata sulla prudenza ispirata dalla carità, e detta prudenza dirige l'esercizio di tutte le virtù.

Si può avere due concetti della vita spirituale.

Dio può, volta per volta, darci una grazia attuale che ci illumina e ci dà forza per eseguire un'azione determinata, oppure darci il discernimento soprannaturale per eleggere e realizzare noi l'azione da fare, sotto l'impulso della carità. Nel primo caso si ha una legge di corrispondenza meccanica alla grazia, nel secondo una legge di corrispondenza vitale, nella quale gioca un ruolo di primo piano la virtù della prudenza.

È un po' come la teoria dell'illuminazione, nella comparazione tra Sant'Agostino e S. Tommaso, per cui S. Tommaso conclude dicendo: « Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur ».

La seconda concezione più s'addice alla teoria che sostiene la libertà della vocazione, mentre la prima favorisce di più la sentenza dell'obbligatorietà.

Ma in tutti e due i casi ci deve essere l'obbedienza alla gran legge della carità e della perfezione.

## **B) PRECISAZIONI SULLA PROBLEMATICHE E SULLE QUESTIONI CONNESSE COLLA VOCAZIONE**

Abbiamo analizzato finora le varie sentenze sulla vocazione, e il vero concetto di obbligo e di libertà. Ma il lettore avrà notato che nel desiderio di chiarire alcuni concetti, si sono dovuti toccare molti e molti problemi spinosi, tutt'altro che chiari e risolti.

In questa seconda parte sarebbe dunque nostro desiderio accennare brevemente a tutta questa problematica, precisandola, per quanto sarà possibile, in ciò che ha relazione stretta colla nostra questione.

### **I — Volontà antecedente e volontà conseguente.**

Intendiamo questi termini in ordine alla libera scelta dell'uomo.

Precisiamo ancora una volta che la vocazione appartiene alla volontà antecedente e non alla volontà conseguente di Dio, altrimenti giammai av-

(29) S. THOMAS, *Comment ad Gal.*, c. 5, lect. 3.

(30) S. GREGORIUS M., *Hom. 27 in Evang.*, n. 1.

verrebbe un errore nella scelta della vocazione, ma ognuno, comunque scegliesse, si troverebbe sempre nello stato voluto da Dio.

Ma precisiamo ancora che tale vocazione *reduplicative spectata scl. ut vocatio ex parte Dei* è assoluta ed efficace, anche se *quoad executionem et acceptionem ex parte hominis* non sia più tale, e possa quindi dirsi condizionata e talora inefficace.

Vasquez così si esprime: « Aliqua etiam voluntas antecedens est efficax, et omnino absoluta, qualis est voluntas preveniendi hominem gratia vocationis... Consequens vero et secundaria voluntas est, quae a nostro vitio ortum habet » (31).

« Cum enim ex sententia Damasceni et Sancti Thomae voluntas antecedens respectu nostri sit, quae ex solo Deo nec ullo modo occasione nostrorum operum ortum habet, illa etiam erit antecedens, qua Deus decrevit nos vocare hac aut alia vocatione, quae omnino absoluta et efficax est. Sicut enim ex sua sola benignitate vocare voluit, sic etiam nullo impediendo in tempore vocat: nec talis voluntas vocandi numquam effectui caret; quamvis ipsa vocatio non semper voluntatem nostram moveat. Effectus enim voluntatis vocandi est vocare in tempore, id quod numquam deest, si Deus vocare decrevit » (32).

È però da notare che non tutti tengono la stessa terminologia e che qui il Vasquez non parla della vocazione nel senso nostro.

La Provvidenza Divina presuppone sia la volontà antecedente che quella conseguente, ma nell'ordine dell'intenzione partecipa di più della prima, mentre nell'ordine dell'esecuzione è legata strettamente alla seconda.

Essa distribuisce i mezzi e le grazie secondo la volontà primaria, ma dirige, ripara ed eseguisce secondo la volontà secondaria, dimodochè si attui infallibilmente il piano divino, malgrado le deficienze degli uomini.

Lo stesso è a dirsi dei legami tra la vocazione e la predestinazione.

Evidentemente tutte le grazie attuali interne e le stesse grazie esterne non sono che il risultato e l'attuazione concreta per ogni singolo individuo della volontà salvifica di Dio.

In questo intreccio di grazie e di occasioni buone e cattive, presentate dalle cause seconde, non può mancare l'intervento moderatore e direttivo della Provvidenza che deve tutto dirigere al fine ultimo, proporzionando le prove alla forza di ciascuno e armonizzando il tutto per far trionfare la sua misericordia e la sua giustizia.

Mettere Iddio in un piano d'indifferenza di fronte alle vocazioni concrete degli uomini, ci pare non collimi perfettamente col dogma della Provvidenza che deve conoscere e dirigere anche le più piccole cause seconde in tutti gli ordini del creato.

(31) GABRIEL VASQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in Iam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, q. XIX,

disput. 83, cap. III, p. 520, Venetiis apud Baretium, 1600.

(32) GABRIEL VASQUEZ, *op. cit.*, cap. IV, p. 521.



Ci sembra perciò più coerente col dogma della volontà salvifica universale, l'intervento della Causa Prima anche nell'incarnazione delle singole vocazioni degli uomini.

Quali siano poi le relazioni misteriose che intercorrono tra lo stato di vita che ciascuno elegge e il mistero della propria predestinazione, non è un mistero che l'uomo possa conoscere.

Quello che è certo si è che nella corrispondenza al piano ideale di Dio, chiamiamolo così, contenuto nella sua volontà antecedente, c'è la salvezza assicurata per ciascuno degli uomini, mentre nel piano realizzato dalle deficienze umane, nella volontà conseguente di Dio, questa salvezza per tutti non esiste più.

Ci pare quindi di dover insistere sull'obbligo di realizzare il più possibile la volontà antecedente di Dio.

Nella volontà antecedente di Dio è certamente determinato il complesso di grazie che ogni uomo dovrebbe ricevere in ordine alla salute.

Sarebbe importante sapere se tutte le determinazioni dei minimi dettagli in cui queste grazie si incarnano siano già stabilite nella volontà antecedente o se siano solo decretate nella volontà conseguente.

I bannesiani nella volontà antecedente ammettono i decreti condizionati, e i molinisti suppongono la scienza media.

Sembrerebbe quindi che nessuna specificazione della vocazione possa sfuggire a questa volontà antecedente di Dio.

## **II — Precetto e consiglio.**

A dire il vero non è tanto questa distinzione che c'interessa, quanto piuttosto le relazioni che intercorrono tra il precetto dell'amor di Dio e i consigli evangelici.

Se sia cioè possibile osservare il primo comandamento della carità, limitandosi alla sola osservazione dei precetti, senza in alcun modo praticare i consigli.

La distinzione tra precetto e consiglio in astratto è quanto di più chiaro si possa immaginare.

Nel precetto la volontà del legislatore così vincola il suddito, che questi non ha altro che da eseguire quanto è comandato. Nel consiglio invece manca la volontà imperativa del legislatore, che desidera anzi una valutazione personale del consiglio da parte del suddito, prima che questi si muova all'azione.

Quando però si discende al concreto, le cose non sono più così chiare. Si hanno talora dei precetti in forma di consiglio, e dei consigli in forma di precetto, e non è sempre facile distinguerli.

Il precetto procede da un principio estrinseco ed è presentato in forma determinata, già pronto per l'esecuzione che deve essere realizzata. Il consiglio si presenta come una norma di agire, e lo si presenta alla prudenza

di colui che lo riceve, in modo che ne tenga conto per la decisione che dovrà prendere.

Il consiglio è un atto d'amicizia, non impone un ordine, ma suggerisce un bene.

Il precetto procede dall'autorità *ut sic*, il consiglio da chi ha la scienza e l'esperienza.

Arbitro dell'esecuzione del precetto è il legislatore, di quella del consiglio è chi lo riceve.

Il precetto si rivolge alla volontà, il consiglio all'intelletto.

Il precetto obbliga *per modum imperii ex voluntate legislatoris*.

Il consiglio *per modum suasionis, scil. per illuminationem intellectus*.

Il P. Tonneau spiega: « Il carattere obbligatorio del precetto viene da ciò che viene conosciuto come un legame necessario tra il mezzo scelto e un fine necessario.

« Concepire il consiglio al modo d'un comando a cui sia stato tolto il suo valore obbligatorio, è impossibile in questa prospettiva.

« Il consiglio è un atto di ragione che non indica già il bene da fare *hic et nunc*, perchè una tale determinazione non può non obbligare, ma che propone un bene eventuale possibile, ancora indeterminato... È a noi che appartiene il determinare, *hic et nunc*, in definitiva qual è il bene da fare » (33).

Questa concezione sopprime parecchie difficoltà tradizionali tra il precetto e il consiglio, ma va un po' contro una prassi comunemente ammessa, di chiamare consigli anche certe determinazioni di un bene da farsi *hic et nunc*, d'una decisione unica da adottarsi.

A noi piuttosto interessa l'osservazione che quando una cosa è determinata obbliga, non certo per un principio estrinseco, ma per la natura stessa delle cose, dato che noi dobbiamo agire prudentemente. Come se noi colla nostra ragione pratica avessimo visto essere quella l'unica soluzione da adottarsi, certamente ci saremmo sentiti obbligati in coscienza ad adottare detta soluzione, così avviene quando riceviamo un consiglio particolare che è giudicato come la soluzione migliore.

Se si accetta la definizione data dal Tonneau, allora si spiega benissimo la non obbligatorietà dei consigli, che sono presentati alla prudenza di ciascuno affinché questi liberamente decida.

Se si tiene la definizione tradizionale, la cosa non è così semplice (34).

Quello che fa più difficoltà è ammettere il *precetto della carità* e il comando di tendere alla perfezione che N. S. ha dato a tutti, e nello stesso tempo che il seguire i consigli evangelici sia facoltativo, quando comunemente si ammette che la pratica dei precetti è impossibile senza una certa pratica dei consigli.

(33) P. TONNEAU, dans « Bulletin Thomiste », t. 3, 1930-1933, pp. 786-787.

(34) Per un'analisi più profonda del concetto di consiglio, rinviamo al nostro opu-

scolo: *Vocazione e formazione*, Biblioteca del « Salesianum », n. 17, Torino, S.E.I., 1952, pp. 4-10.

Dublanchy dopo aver detto che non c'è nesso necessario tra la perfezione e la pratica dei consigli evangelici, è però costretto ad ammettere che se la questione è ristretta ai consigli di perfezione, considerati in maniera generale, in quanto distinti dal precetto divino, si può affermare che la pratica della perfezione è impossibile senza la pratica di qualche consiglio o di qualche opera supererogatoria. Perchè la perfezione suppone una grande e costante generosità necessariamente irrealizzabile per chi vuole sempre limitarsi al puro obbligo del precetto » (35).

Ora si può concludere: Chi vuole il fine, vuole i mezzi. Se la perfezione non è realizzabile senza la pratica di qualche opera supererogatoria, queste opere anche se non in un individuo e non collettivamente, tuttavia in qualche modo sono necessarie.

Se poi si aggiunge che il precetto della carità obbliga ad amar Dio *con tutta l'anima*, non si vede come tale precetto sia osservato quando ci si rifiuta di compiere un'opera buona possibile a me *hic et nunc*.

Si potrebbe ricordare un paragone caro ai maestri di spirito.

L'obbligo di tendere alla perfezione è stato assimilato alla salita al Monte Carmelo.

La cima di questo monte è irraggiungibile, ma noi dobbiamo portarci il più in alto possibile.

Ci sono tante vie che conducono verso la sommità. Non è possibile sceglierle tutte, ma si dovrà incamminarsi per una tralasciando le altre.

Per poter dire di aver fatto tutto il possibile e perciò d'aver osservato questo comandamento del Signore, non basta non commettere peccati mortali, e cioè non tornare indietro, non basta neppure non commettere peccati veniali e cioè non deviare dalla mèta, ma occorre ancora camminare con tutta la velocità consentita dalle proprie forze, senza perdere un tempo prezioso. Nessuno potrebbe dire d'aver fatto il possibile, se presentandosi una scorciatoia, e avendo le forze per intraprenderla, la trascurasse per attenersi alla strada carrozzabile molto più comoda (36).

(35) E. DUBLANCHY, *D. Th. Cath.*, art. « Conseils Evangéliques », tom. III, parte I c. 1180-1181.

(36) « Si l'on veut ici se placer dans la perspective de la pensée augustinienne, plus parlante peut-être et plus juste parce qu'elle décrit la vie spirituelle en termes dynamiques, on s'exprimera de la façon qui suit. Dans notre liberté, devenue tout entière concupiscence et amour du mal par suite du péché originel, la grâce a mis un mouvement vers le bien, c'est-à-dire un amour désintéressé de Dieu et des hommes. Tout l'effort de la vie spirituelle va constituer à diminuer le domaine du mal au profit de celui du bien, à guérir de plus en plus notre liberté de son amour du mal, pour qu'elle ne soit plus finalement qu'amour désintéressé, charité. Sera donc en état de

péché celui qui revient vers le mal, celui qui tourne le dos à la charité pour s'ancrer de plus en plus dans l'amour du mal. Sera au contraire en état de grâce celui qui reconquiert peu à peu son âme, travaillant à ce que la charité l'envahisse. L'envahissement parfait de l'âme par la charité ne sera réalisé qu'au ciel (sauf pour la Sainte Vierge). Sur terre, on peut seulement marcher plus ou moins vite vers ce but. Le "parfaits" sont ceux qui s'y portent de toutes leurs forces, les tièdes sont ceux qui marchent avec lenteur. Si, sans se détourner positivement de la perfection, on ne fait pas tout la possible pour y tendre, si l'on ne progresse que lentement alors qu'on pourrait aller vite, on se met dans l'état d'où dérive le péché véniel. Cet état se manifestera plus ou moins selon les circon-

Evidentemente avrà il diritto di riposarsi in questa ascesa, di prender cibo, sonno, ma dovrà, appunto sotto il giudizio della prudenza che tutto regola, sfruttare integralmente le sue energie per il raggiungimento della mèta.

Il Leclercq commentando questo comandamento, a proposito dei consigli così si esprime: « Il precetto particolare ha tutta l'apparenza della chiarezza. Che cosa è di più chiaro che: tu non ucciderai, non mentirai? »

Il precetto generale al contrario, ha tutte le apparenze dell'impressione. Che cosa c'è di più vago che dire: amerai il tuo Dio, il tuo prossimo, la tua patria? »

Ma quando si discende alla pratica si verifica il contrario.

I teologi infatti fanno non poca fatica a determinare le circostanze esatte nelle quali i precetti particolari obbligano. Mentre i precetti generali sono chiarissimi perchè non soffrono eccezioni.

Lo stesso è a dirsi dei precetti astratti e concreti.

La casistica cerca di far discendere al concreto i principi generali, ma presenta il pericolo d'una falsa precisione.

L'atto che non cade sotto l'applicazione di un precetto particolare cade sotto l'applicazione dei precetti generali. Prendiamo l'esempio dai precetti disciplinari della Chiesa. Essi obbligano, per esempio, i cristiani alla Messa domenicale e alla Comunione pasquale. Ma certi cristiani hanno ricevuto un'educazione speciale, sono seminaristi, religiosi, collegiali che assistono quotidianamente alla Messa prima della colazione, con grande facilità quindi di accostarsi all'Eucaristia. Chi potrà dire che essi non commettono la più piccola mancanza se *deliberatamente* rifiutano d'accostarsi alla Comunione più d'una volta all'anno, sotto pretesto che la Chiesa non li obbliga? Bisogna ricordarsi che vicino al comandamento della Chiesa c'è un altro comandamento, quello d'amar Dio sul serio e con tutte le proprie forze.

Di qui si vede che nella pratica la distinzione tra precetti e consigli è molto meno chiara che non in teoria.

Il consiglio e il precetto non sono che un'esplicitazione del comandamento della carità (37).

stances où l'on se trouve engagé, il donnera lieu suivant les occasions à des actes répréhensibles plus ou moins nombreux et caractérisés. Mais l'essentiel est l'état lui-même d'où procèdent ces actes, car c'est lui qui les explique: Il y a donc au moins une trace de péché véniel dans tout acte par lequel nous ne tendons pas à la perfection autant qu'il nous serait possible »

(YVES DE MONTCHEUIL, *Problèmes de vie spirituelle*, Edition de l'Epi, 1947, pagine 69-70).

(37) JACQUES LECLERCQ, *Essais de Morale Catholique*, vol. I, *Le retour à Jésus*, Casterman, Tournai, 1946, pp. 105-111. Cfr. *etiam*: YVES DE MONTCHEUIL S. J., *Problèmes de la Vie Spirituelle*, Edition de l'Epi, 1947, pp. 67-68.

### III — Precetto della carità e consigli evangelici.

Quantunque ne abbiamo trattato nel paragrafo precedente ci pare opportuno approfondire ulteriormente l'argomento.

S. Bernardo dice: « *Modus amandi Deum est amare sine modo* ». Questo principio non è esagerato, ma è vero in tutto il suo rigore. Dio è un bene infinito, è il nostro bene sovrano e deve essere amato sovraneamente. Non si può mettere dei limiti a quest'amore: tale deve essere la disposizione del nostro cuore. Qualunque grado d'amore noi abbiamo per Lui, noi dobbiamo sempre tendere ad amarlo di più. Ma siccome è impossibile che in questa vita questo amore raggiunga la perfezione, il comandamento di Dio non ci obbliga ad amarlo che secondo le nostre forze, ma secondo *tutte le nostre forze non solum appetitive, sed etiam intensive*.

Perchè, benchè Iddio non ci comandi in generale un amore perfetto e ininterrotto, Egli tuttavia ci proibisce ogni amore e ogni azione in particolare, contrari al suo amore.

Questo è facile a spiegarsi con l'esempio dei peccati veniali. Dio non comanda agli uomini, con un comandamento generale, di astenersi da tutti i peccati veniali durante tutto il tempo della loro vita, perchè sarebbe un comandamento impossibile; ma loro proibisce tuttavia ciascun peccato in particolare, ed essi commettendolo vanno contro la legge.

Così il comandamento della carità non comprende tutte le azioni della vita prese collettivamente, ma ogni azione separatamente, di guisa che l'uomo non è colpevole per non aver amato sempre Dio perfettamente durante tutta la vita, ma per non averlo amato in tale occasione particolare.

Il comandamento della carità ci obbliga a non aver limiti nel grado d'amor di Dio, e perciò, qualunque grado abbiamo raggiunto, dobbiamo sempre sforzarci di averne uno più grande. Quando trascinati dalla concupiscenza noi ci allontaniamo volontariamente in qualche azione da questo amore, c'è un'infrazione del comandamento, che sarà solo peccato veniale se il fondo del cuore rimane più attaccato a Dio che alle creature, altrimenti sarà peccato grave.

La questione di certi casuisti di quando e quante volte si debbano compiere atti d'amor di Dio è ridicola. Una donna ama sempre suo marito, così una creatura deve sempre amare Iddio e manifesterà quest'amore ad ogni occasione. Non c'è tempo nè azione che sfugga a questo obbligo d'amarlo. « *Omnia vestra in charitate fiant* » (I Cor., XVI, § 14).

Che dire dell'assioma scolastico che i comandamenti negativi obbligano *semper et pro semper* e che i positivi obbligano *semper, sed non pro semper*, applicato al comandamento della carità?

Ordinariamente con questo assioma si intende che i precetti positivi (quelli che comandano di fare una cosa) obbligano a farla nei tempi stabi-



liti, ma non in ogni tempo; mentre i precetti negativi (che proibiscono di fare una cosa) obbligano in ogni tempo.

I digiuni, per es., sono precetti positivi e obbligano *semper*, *sed non pro semper*, perchè c'è l'obbligo di osservarli nei tempi prescritti.

Il rubare invece è proibito *semper et pro semper*. Ora, si dice, il precetto della carità verso Dio è un precetto positivo, dunque obbliga *semper sed non pro semper*, e cioè solo in certi tempi.

Ma l'assioma che i precetti positivi non obbligano che in certi tempi, lo si può applicare solo a certi precetti la cui pratica è legata a tempi e luoghi determinati e non a quei precetti positivi, nei quali la cosa comandata è per tutti i tempi. È così che il precetto d'onorare il padre e la madre, benchè positivo nell'espressione, obbliga tuttavia i figliuoli a portar loro rispetto in ogni tempo.

Per di più bisogna considerare che il precetto dell'amor di Dio, positivo nell'enunciato, racchiude tuttavia un precetto negativo, perchè ci proibisce di amare qualunque cosa più di Dio, come è detto nel primo comandamento del Decalogo: « Io sono il Signore Iddio tuo, non avrai altro Dio fuori che me ». E San Giovanni esprime anche in forma negativa questo precetto della carità quando dice: « Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt » (Joan., XI, 15).

Dunque resta dimostrato che il Signore bisogna amarlo *semper et pro semper* (38).

Che cosa diventa in questa concezione la distinzione tradizionale tra precetti e consigli?

Senza entrare in lunghe discussioni, traiamo semplicemente qualche conclusione.

La distinzione tra precetti e consigli sussiste, ma i precetti particolari perdono l'importanza esclusiva che loro si dà troppo spesso; e sono invece i precetti generali che passano in primo piano: il precetto generale d'essere ciò che Dio vuole che siamo.

I precetti particolari conservano, va da sè, il loro carattere obbligatorio. Resta sempre vero che non si può uccidere, rubare, mentire, ma questi precetti non sono che un punto di partenza, un *minimum* richiesto da tutti.

Il dovere si estende molto più lontano, perchè il dovere suppone anche l'osservanza dei precetti generali di cui le esigenze pratiche variano dall'uno all'altro.

Essere ciò che Dio vuole che noi siamo: la volontà di Dio sull'uomo differisce dall'uno all'altro, perchè ciascun uomo occupa un posto differente, ha una sua missione speciale.

Tra i precetti ed i consigli sussiste questa differenza, che il precetto deve sempre essere realizzato, mentre che tra i consigli si ha spesso la

(38) Cfr. LOUIS-ELLIE DU PIN, *Traité Dieu*, Paris, chez Jacques Vincent, 1717, pp. 195-208.

scelta. E l'osservanza d'un *precetto* generale può *esigere* che si segua un *consiglio*, pur lasciando la scelta tra parecchi consigli.

Il precetto dell'amor di Dio esige che noi mettiamo della dedizione nella nostra vita, ma ci sono parecchi modi di realizzare questa dedizione. Ecco i consigli. Precisamente perchè l'amor di Dio riguarda, in quanto precetto, piuttosto uno stato d'animo che non degli atti materiali, perciò l'uno lascia la scelta tra vari modi diversi di manifestarlo, mentre che i precetti particolari, obbligando a degli atti precisi o ad astensioni precise, obbligano a tutto ciò senza possibilità di scelta (39).

Forse nell'applicazione di questa distinzione al problema della vocazione, vi sarebbe molto minor confusione se si tenesse presente che i consigli evangelici sono stati promulgati per tutti gli uomini nella legge nuova, e che c'è solo una duplice possibilità per il cristiano: quella di praticarli *in re* (vita religiosa) e quello di praticarli in ispirito, *in voto* (vita dei cristiani nel mondo).

Non sempre quando si contrappone la via dei precetti a quella dei consigli, si ha presente quest'obbligo che è comune a tutti, e allora si traggono delle conseguenze erranee.

Non ci sono dunque due forme di vita cristiana, una in cui si rinuncia a tutto e l'altra in cui è tutto permesso, entro certi limiti, come sarebbe godere delle ricchezze, degli onori, dei piaceri leciti.

Ma c'è un'unica forma di vita cristiana, in cui tutti necessariamente devono praticare il distacco dai beni di quaggiù, distacco dalle ricchezze, dai piaceri e dagli onori. Solo che alcuni se ne privano *in re* e con voto e altri se ne privano liberamente e in ispirito. La Chiesa non ha mai canonizzato nessuna forma di concupiscenza. Che anzi sarà opportuno non dimenticare che esiste una proposizione condannata (D. B. 1159), che dice: « *Opus coniugii ad solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali* ».

È del resto l'insegnamento di S. Paolo (I Cor. 7, 29-31): « *Hoc itaque dico, fratres: Tempus breve est: reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint: et qui flent, tamquam non flentes: et qui gaudent, tamquam non gaudentes: et qui emunt, tamquam non possidentes: et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur: praeterit enim figura huius mundi* ».

#### IV — Obbligo di seguire le ispirazioni.

Comesso col punto precedente è questo problema del dovere di seguire le ispirazioni e di fuggire le occasioni, di fare cioè un bene non strettamente comandato, e di fuggire una cosa che in sè non è peccato.

(39) JACQUES LECLERCQ, *op. cit.*, vol. I, pp. 116-117.

Di molti problemi purtroppo si tratta oggi in una maniera troppo superficiale. Si riguardano talora i singoli atti d'un individuo, come se avessero un'esistenza a sè, senza alcun legame con atti antecedenti e conseguenti, senza cause ed effetti, in una considerazione astratta che è quanto mai avulsa dalla vita.

Che si debba talora far questo, per dovere di precisione, è cosa buona, ma non ci si deve poi dimenticare, nella soluzione d'un problema vivo, degli annessi e dei connessi.

« La vita è un movimento perpetuo sotto la spinta di tutte le forze che ci trascinano. Le abitudini e gli istinti ci portano. La libertà è come il pilota che dà un colpo di timone a destra o a sinistra, ma che non può sopprimere la corrente, arrestare il sollevamento dei flutti. La volontà libera dell'uomo tiene più del monarca costituzionale che del monarca assoluto. Essa può agire, pesare, utilizzare i doni della natura e le abitudini prese, svilupparle o contrattaccarle, ma essa non è un *deus ex machina* che sospenda d'un tratto il corso naturale delle cose » (40).

Queste considerazioni manifestano la doppia portata degli atti umani. Si può considerare un atto in se stesso o nell'insieme della vita. La sua portata sarà diversa secondo il punto di vista.

Presi da solo certi atti sono insignificanti e non hanno pressochè alcun valore. Presi nell'insieme della vita hanno, benchè minimi, una importanza eccezionale, come la puntualità alla levata, il dominio della propria lingua, ecc.

Di qui l'importanza di seguire le ispirazioni, di fuggire le occasioni (41). Sentiamo il parere del Faber in proposito.

Dopo aver descritto il carattere vario delle ispirazioni ora insistenti,

(40) JACQUES LECLERCQ, *op. cit.*, vol. I, p. 98.

(41) Contenson così si esprime: « Triplex est regula bonae operationis, lex aeterna, ratio recta, et divina voluntas cognita vel per praeceptum, vel per inspirationem. Tunc ergo solum divinae voluntati conformari tenemur, quando innotescit per praeceptum, vel per affantis Spiritus inspirationem... Per inspirationes etiam internas intelligimus sacras illas immixtas cordi cogitationes, quibus ad opera consilii, vel ad aemulanda charismata meliora permovemur. Nec enim probari potest eorum laxissima sententia, quae affirmat, nihil peccare eos, qui sacros inspirationum motus vel negligunt, vel repellunt. Licet enim non teneamur, nec saepe debeamus omnes, quae occurrunt, pias cogitationes sequi, quia probandi sunt spiritus si ex Deo sunt, nec omnia possumus omnes; si quis tamen eo rerum spiritualium fastidii, eo erga salutem et profectum torporis deveniret, ut nullum sacris inspirationibus ad

meliora extimulantibus locum dare constitueret; certe qui sic esset comparatus, peccati saltem veniales reus esset; nam juxta communem christianae pietatis sensum, quotquot non solidae virtutis expertes, de divinarum inspirationum neglectu et repulsa humiliter se accusant, non secus ac de infidelitate spiritali, qua Deo ad majora vocanti non respondent. Quia nimirum sciunt Deum huiusmodi repulsam interdum non leviter punire, dum eos cadere sinit, qui progredi non nituntur, et ab illicitis et lethalibus rapi, qui semper permissis indulgent, juxta illud August. epist. 143: Tamdiu non relabimur, quamdiu ad priora contendimus; at ut coeperimus stare, descendimus, nostrumque non progredi, reverti est. Si volumus non redire, currendum est » (VINCENTIUS CONTEYSON O. P., *Theologia mentis et cordis*, Augustae Taurinorum, 1769, tom. II, lib. VI, dissert. II, cap. I, specul. III, pagine 48-49).

ora passeggiare, ora forti ora appena percepite, conclude: « Vedete che esse sono senza numero e svariatissime. Eppure ciascuna di esse è un dono, un'operazione divina, un'incomprensibile compassione; ciascuna è una rivelazione privata, ciascuna è una nuova sanzione del disegno speciale col quale il Creatore ci ha formati da tutta l'eternità, quando pareva che potesse fare una scelta migliore, anche a giudizio del nostro amor proprio. Vi è da tremare al pensare alla moltitudine di queste ispirazioni, la maggior parte senz'altra regola apparente che la loro divina suscettibilità e la rapidità del loro passaggio. Vi è quasi da scoraggiarsi al trovare il nostro cuore quasi come perduto in mezzo a questo mondo interiore di cose divine e di operazioni meravigliose di santità e di amore.

Nel caso dell'ispirazione più passeggera, la nostra santità, e forse indirettamente la nostra salvezza, possono dipendere dalla nostra docilità. In ogni caso, dalle ispirazioni noi dobbiamo attenderci la conoscenza della nostra vocazione speciale, come pure la luce e la forza di seguirla con buoni risultati e nel modo che Dio vuole da noi. Sarà una parte del nostro stupore, quando saremo giudicati, il vedere quanto la nostra vita fu piena di ispirazioni e quale immensa santità avremmo potuto acquistare senza una difficoltà relativamente notevole.

Non dobbiamo dunque mai separare le nostre ispirazioni dalla nostra vocazione. La riunione di queste due cose costituisce il carattere speciale dell'amore di Dio per noi » (42).

## V — Peccati veniali e imperfezioni.

Connessa colla trattazione antecedente è la dibattutissima questione: « peccato veniale e imperfezione », da cui non si può assolutamente prescindere, se si vuole risolvere sotto tutti gli aspetti il problema della vocazione.

La bibliografia in materia è enorme, anche per una polemica sorta nei primi decenni di questo secolo e che indusse molti autori ad intervenire nel dibattito.

Noi ci accontenteremo anche qui di alcune precisazioni in ordine al nostro problema.

Il Leclercq, seguendo lo svolgimento dell'ordine di idee in ciò che riguarda l'obbligo della perfezione e sviluppando il tema centrale che i precetti e i consigli non sono che un'esplicitazione del precetto della carità, dice: « Un atto che non cade sotto un precetto particolare, lo si dice oggetto di consiglio. Ma quest'atto, nella realtà, si presenta a un uomo determinato in circostanze determinate. E le circostanze possono fare che quest'uomo non possa omettere quest'atto senza una vera trascuratezza a riguardo dell'amor di Dio. La castità perfetta non è oggetto di precetto, ma che cosa si direbbe di una Santa Caterina da Siena, se dopo aver

(42) P. FEDERICO GUGLIELMO FABER, *Conferenze spirituali*, Torino, S.E.I., 1922, p. 382.

vissuto molti anni in uno stato d'intimità eccezionale con Nostro Signore, dopo essere stata l'oggetto di grazie mistiche senza numero, dichiarasse averne abbastanza di una vita di tal genere, e poichè, dopo tutto, non c'è alcun precetto che la obblighi, decidesse di maritarsi e passare il resto della sua vita sulla terra in un'esistenza borghese dove si compie solo lo stretto dovere, andando alla Messa la domenica e alla Comunione una volta all'anno, ricercando, tolto questo, tutti i piaceri leciti? ».

Insomma: il dovere non è uguale per tutti.

Il dovere dell'uomo è di prendere il proprio posto nell'ordine universale, d'essere ciò che Dio vuole che sia.

Gli uomini ricevono dei doni divini, ciascuno deve tener conto dei doni che ha ricevuto, e gli obblighi variano con le grazie.

*In una maniera o in un'altra, colui che non corrisponde alla grazia, pecca.*

Le esigenze pratiche del dovere variano dunque da un individuo all'altro, e per uno stesso uomo da un'età all'altra della sua vita.

Il nostro dovere d'ogni istante dipende dagli istanti precedenti, da tutto il nostro passato, dalla nostra capacità, dalla nostra educazione, dalle grazie che abbiamo ricevuto. L'attitudine del Salvatore non manifesta costantemente la sua indulgenza per gli ignoranti, la sua severità per gli intellettuali, la sua pietà per i deboli, la sua irritazione contro i professionisti della virtù, che mancano di generosità e non cercano che porre limiti ai propri doveri?

Data la molteplicità delle circostanze, la diversità dei casi particolari, è spesso difficile il determinare esattamente in che cosa consista il peccato, quale sia la virtù contro cui si è agito. Ma altra cosa è determinare il peccato, altra cosa che esso esista. Tutte le anime di qualche levatura ne hanno coscienza.

Si vede spesso, nella vita dei santi, che essi accusano, come peccati, degli atti che non sono classificati come peccati nei trattati di morale, e spesso si qualifica questa delicatezza come uno scrupolo. Ma questi atti possono perfettamente, per essi, date le grazie che hanno ricevuto, essere dei peccati, perchè costituiscono delle infedeltà manifeste, dei rifiuti d'amore. E la vita cristiana essendo essenzialmente e prima di tutto, per non dire esclusivamente, un appello all'amore il rifiuto d'amore costituisce la colpa per eccellenza » (43).

E noi ci siamo talvolta domandati se davanti a Dio non costituisca un peccato più grande il furto, in materia leggera, d'un figlio di famiglia ricca, a cui non manca nulla, che non un furto, in materia grave, di un poveretto che conduce sempre una vita stentata, e al quale quel furto darà al massimo una settimana di vita con quelle comodità che l'altro ha abitualmente.

Evidentemente in questa concezione, come è stata presentata dal Leclercq e come parecchi autori moderni sono portati ad ammettere, le imperfezioni positive non hanno alcun senso.

(43) JACQUES LECLERCQ, *op. cit.*, vol. I, pp. 111-113.



Abbiamo, nell'articolo introduttivo, citato un giudizio assai severo del can. Ranwez sulla responsabilità di quegli autori che hanno introdotto nella morale queste imperfezioni, che non sono peccato e non sono nello stesso *tempo* una cosa di cui ci si possa gloriare come d'un bene *simpliciter*, tanto è vero che si chiamano imperfezioni.

Al termine del suo studio il Ranwez, così si esprimeva: « Speriamo di non dover più ascoltare dei predicatori d'esercizi a dirci che il non seguire una vocazione religiosa, anche evidente, è senza dubbio una grave mancanza di riguardo verso lo Spirito Santo e che merita la privazione di grazie utili; ma che tuttavia non è un male morale, e che non c'è nessun obbligo di adottare il partito più conforme alla maggior gloria di Dio e che per conseguenza il non adottarlo non costituisce peccato, ecc., ecc. come se il disordine inerente a una mancanza di riguardo deliberata non costituisse un male morale, come se il fatto di non osservare un obbligo, giuridico o morale, stretto o largo, non costituisse fatalmente un peccato. Come se il contrario o il contraddittorio dell'elezione *che conviene* di fare non fosse un'elezione *che non conviene fare*, e cioè repressibile » (44).

Non sappiamo che cosa direbbe ora il Ranwez, dopo che, non nelle prediche, ma nei libri e nelle riviste, tali idee vengono apertamente professate.

Cerchiamo, sotto la guida di questo autore, di precisare bene il problema e di trarne una soluzione.

La sola questione, relativa alle imperfezioni, che meriti di essere discussa è quella che si enuncia così: « C'è sempre peccato veniale a scegliere deliberatamente un oggetto riconosciuto nettamente inferiore, dal punto di vista morale, a un altro oggetto offerto alla volontà come attualmente realizzabile? oppure: « C'è peccato veniale a scegliere deliberatamente il minor bene, di preferenza a un bene superiore che ci è giustamente consigliato come migliore di sé e anche per noi, *hic et nunc?* ».

Che tra parecchi oggetti egualmente buoni dal punto di vista superiore, io possa scegliere quello che mi piace di più, oppure che tra parecchi oggetti tra i quali io non stabilisco alcun paragone in un dato ordine, io possa scegliere quello che mi attira di più, questo va da sé. Ma che, una volta fatto il paragone e una volta ammessa la conclusione che l'uno è meglio dell'altro dal punto di vista dell'eternità, io possa ragionevolmente prendere il secondo a preferenza del primo, ecco ciò che ci sembra inamissibile.

Perché in ultima analisi l'unico motivo che si può trovare di questa preferenza è il minor amore per il fine ultimo, e perciò un difetto di fervore, e cioè un peccato veniale (S. TH., II<sup>a</sup> - II<sup>ae</sup>, q. 54, a 3).

« Peccare est deficere a perfecta actione: hoc imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione cuius dominus est » (S. TH., I<sup>a</sup> q. 25, art. 3 ad 2<sup>um</sup> e q. 48, a 5, c.).

(44) E. RANWEZ, *Péché véniel ou imperfection*, « Nouv. Revue Theol. », 1931, pagine 134-135.

A noi pare che la tesi che non ammette le imperfezioni positive si impone perchè: 1) per un essere dotato di un'anima immortale, qualunque vantaggio eterno vale di più, oggettivamente, di qualunque vantaggio *esclusivamente* temporale; 2) per essere vero il giudizio deve conformarsi alla oggettività delle cose; 3) per essere retta la volontà deve seguire il dettame della ragione.

Ora come dice S. Tommaso: « Homo alteri unum praelegit quia melius est » (S. TH., I<sup>a</sup> - II<sup>ae</sup>, q. 12, a 3).

« Manifestum est quod homo desiderat id quod est magis in bonitate, et id quod est melius » (*Da Malo*, q. VII, a 5).

Lasciamo stare le ragioni che derivano dal precetto della carità perchè le abbiamo già considerate sopra.

Eseguire quindi il maggior bene in concreto è un dovere di prudenza e di carità.

E vorremmo ancora sottolineare che quando Dio *in individuo* consiglia un'iniziativa piuttosto che un'altra, lascia evidentemente l'uomo libero di rifiutargli l'adesione e potrà anche tollerare col concorso ordinario della Provvidenza, questa elezione; ma affermare che Egli è pronto ad aiutare con le sue grazie la realizzazione d'un'elezione formalmente imperfetta, questo ci sembra gratuito ed erroneo. Per contro, niente impedisce che Dio cooperi con le sue grazie soprannaturali a un'elezione materialmente meno perfetta, ma fatta in buona fede; o che Dio accordi il suo concorso soprannaturale ad una serie di atti che, in conseguenza ad una decisione anteriore, anche colpevole, siano ora divenuti i soli moralmente possibili e perciò irreprensibili. Ma queste sono ipotesi che lasciano intatto il principio che rifiuta alla grazia ogni complicità con l'imperfezione positiva. Che si voglia o no, quando Dio consiglia positivamente A, sconsiglia tutto ciò che esclude A. E se si prende B che Dio non consiglia, nel momento stesso in cui Egli consiglia A che esclude B, si va contro il consiglio di Dio, perchè agire altrimenti da ciò che Dio consiglia, è praticamente opporre il proprio giudizio all'ispirazione divina e mettere la propria volontà in disaccordo col desiderio di Dio. E questo noi lo diciamo un peccato (45).

## VI — Atti indifferenti.

Un'ultima parola ci resta a dire a proposito degli atti indifferenti. E quantunque noi teniamo la sentenza della non esistenza delle imperfezioni positive distinte dai peccati veniali, esporremo la dottrina di un autore che ammette tale distinzione, per la chiarezza e la precisione con cui si esprime nel nostro argomento, e perchè darà luce anche sulla questione precedente (46).

(45) E. RANWEZ, *art. cit.*, p. 131.

(46) « Utrum sit possibile voluntarium indifferens in individuo. Non est quaestio de

indifferentia vagante inter bonum morale et peccatum, sed inter bonum et malum moraliter. Hoc autem latius patet, quam pecca-

Sarebbe infatti facile argomentare così:

Se non c'è una ragione proporzionatamente grave non è certamente un atto buono e meritorio resistere a un'ispirazione divina che ci invita ad una determinata vocazione.

tum, quoniam merae etiam imperfectiones morales positivae sunt malae moraliter, nam dignae reprehensione aliqua, et a quibus homo coërceatur consilio, minis et proemio; et tamen non sunt peccatum, neque ipsae solae materia Sacramenti poenitentiae. Ergo cuncta ea argumenta, quae solum probent, dari posse actiones, quae neque sint bonae moraliter, neque peccatum adhuc veniale, non veniunt ad rem, quandoquidem potest illa actio esse imperfectio moralis positiva, et hoc sufficit, ut non sit indifferens in individuo.

« Sed quia magna ex parte resolvenda nobis est quaestio haec ex imperfectionibus positivis, oportet illas explicare. Imperfectio positiva consistit in eo, cuius meminit Lugo, nempe quando homo omittit illud, quod advertit hic et nunc magis placere Deo, et ab ipso consuli, vel facit illud, cuius contradictorium magis placet Deo, et ab ipso consulitur; haec imperfectio, quamquam non sit culpa, nec peccatum, nec offensa Dei per se loquendo, veruntamen est mala moraliter, cum vere sit digna aliqua reprehensione, et exhortatione ad contradictorium, et laude, si omittatur » (JOANNES DE ULLOA, *Theol. Scholastica*, tom. II, *De actibus humani*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Weith Fratrum, Typis Michaelis Labhard, disput. I, cap. I, n. 11, pp. 1-2).

« Omnis ea volitio est imperfectio positiva moralis. Prob: Est contra expressum consilium Dei, ut hic et nunc practice obtemperabile. Tum quia ex reverentia erga Deum, quem cooperatorem habemus in actionibus, omnes has referre debemus directe, vel indirecte, actu, vel virtualiter, vel aliquo alio ex humanis modis operandi, in gloriam ipsius, juxta expressum consilium Apostoli, ab omnibus et semper in actionibus non malis praecise obtemperabile. Sive ergo manducatis (ecce actionem ex eis, quae sunt indifferentes ex objecto, seu ex sua specie) sive aliud quid facitis (ecce omnes) omnia in gloriam Dei facite. Et rursus ad Colless. 3: Omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere (quo jure excipiuntur ab hac universalitate actiones levandi festucam, movendi pedem?) omnia in nomine Domini Jesu Christi. Caeterum quia intentio haec non semper existit actualiter ob humanae mentis volubilitatem, potest, et debet exi-

stere saltem virtualiter, qui modus existendi, sicut sufficit ad valorem intentionis Sacramentorum, sufficit etiam ad honestatem operationis, ut supra diximus quia est modus humanus, et regularis operandi, etiam in gravibus negotiis humanis, et hic modus referendi in gloriam Dei praedictas actiones non est aereus, et pure speculativus, sed practice possibilis. Unde est imperfectio positiva digna aliqua reprehensione, et monitione, si talis modus non fiat. Tum quia ex charitate erga nosmetipsos in omnibus nostris actionibus deliberatis, et capacibus, aspirare debemus ad nostrum profectum, modo, qui juxta concurrentes circumstantias, est practice possibilis. Constat ex crebris Scripturae Consiliis. Particula bonae diei non te praetereat. Item. Mane semina semen tuum, et vespere ne cesset manus tua. Et rursus: Ambulate dum lucem habetis. Et demum: Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, et electionem faciatis, et multa alia passim obvia. Ergo omnis deliberatus actus voluntatis qui sic non fuerit, est contra crebra consilia Dei, quae practice possumus exsequi, ratione saltem ordinationis habitualis, et virtualis, in gloriam Dei, et profectum nostrum. Ergo est imperfectio moralis, non quidem mere negativa; sed positiva, oriunda saltem ex inertia, et qualis non potuit cadere in Christum Dominum. Ergo est malus moraliter, siquidem dignus consilio, ne fiat, et aliqua reprehensione prudente, si fiat: Ergo non est indifferens omnino in individuo, id est neque ullatenus bonus, neque ullatenus malus moraliter. Sed dices: Ergo nuptiae, et reliqua omnia, quae sunt contra Evangelica consilia, sunt mala moraliter. Distinguo hoc consequens, praecise, quia sint contra illa consilia, nego: quatenus aliunde sint peccatum, vel quatenus aliunde sint imperfectio positiva moralis, subdistinguo: semper sunt mala nego; multoties concedo: Esse praecise contra consilia, non est per se peccatum, et interdum neque imperfectio positiva, eo quod consilia non sint consilia pro omnibus omnino circumstantiis, alias esset juxta consilium, quod omnes prorsus homines essent coelibes, et consequenter, quod mundus finiretur vel spuriis compleretur. Etenim, ut ait Apostolus: Unusquisque proprium donum habet ex Deo, aliud quidem sic, aliud

Ma non esistono, secondo la sentenza comune, atti indifferenti. *Ergo*: lo scegliere liberamente la propria vocazione, senza tener conto della ispirazione divina, è male e perciò peccato.

Ma come si può vedere dalla dottrina dell'Ulloa, i fautori delle imperfezioni positive ammettono un male morale che non sia peccato.

Ne seguirebbe quindi che il non seguire la propria vocazione è un vero male morale, degno di riprensione, ma non è un peccato, e quindi non siamo obbligati ad evitarlo. Quale coerenza intrinseca abbia una tale dottrina, soprattutto come è presentata dall'Ulloa, che per la chiarezza e la precisione merita davvero un elogio incondizionato, lasciamo al lettore giudicarlo.

Il non seguire la vocazione perciò, per i sostenitori degli atti indifferenti, apparterrebbe a questa categoria di atti, mentre, per i fautori della sentenza contraria, sarebbe peccato o imperfezione positiva. E' vero che P. Marchetti,

vero sic. Unde nuptiae multoties sunt expressae juxta Apostolicum consilium ibidem. Quod si non se continent, nubant, melius est enim nubere, quam uri. Et idem potest dici respective in aliis quae videntur esse contra consilia Evangelica; sed revera non sunt pro talibus aut talibus circumstantiis, nimirum, quia illa consilia intelligenda sunt respective, et servatis servandis, ne dicamus, quod est contra Evangelica consilia, quod omnes ad unum christiani non voveant paupertatem, castitatem, et obedientiam. Caeterum si nulla sit circumstantia excusans, et per prudentiam christianam approbata, omne quod est contra Evangelica consilia, ut hic, et nunc consilantia, est saltem imperfectio moralis positiva. Ac propterea usus fui his in argumento, *ut hic et nunc suadentibus, et praecise obtemperabilibus*. Ergo sicut iste modus operandi est incapax cadendi in Christum Dominum, ita habet aliquam malitiam moralem. Quia revera est dignum aliqua reprehensione, et prudente consilio, ne fiat » (JOANNES DE ULLOA, *op. cit.*, tom. II, pp. 4-5).

E spiegando lo stesso argomento nel tomo IV, a proposito del Sacramento della Penitenza, soggiunge:

« Et quidem quod attinet ad imperfectiones positivas, aegre discernuntur a peccatis venialibus, quia tamen praxis est fidelium aspirantium ad perfectionem accusare se in Confessionibus de ambabus his imperfectionibus voluntariis, et consequenter de iis dolere, arguo sic. Hominem voluntarie non fuisse executum id, quod omnibus pensatis ipsi melius erat ad aeternum felicitatem, atque consentaneum magis practico dictamini conscientiae, materia est digna paenitentiae, licet non tantae, quantae digna

sunt peccata. Ex motione namque honesta, qualis est motio ex minore beatitudine, aut minore securitate beatitudinis, aut minore consonantia cum regula morum, potest homo detestari socordiam suam. At hominem voluntarie fuisse lapsum in alterutras illas imperfectiones, est, non fuisse voluntarie executum id, quod omnibus pensatis erat ipsi melius ad aeternam beatitudinem, eratque consentaneum magis dictamini practico conscientiae. Ambae siquidem imperfectiones illae, ut voluntariae, aut mordent, aut retardant, aut mutilant illam felicitatem; quandoquidem planum est majore fruiturum beatitudine, caeteris paribus, eum, qui ab utrisque declinavit, quam eum, qui alterutris aspersus fuit, et nitro poenitentiae non lavavit: ergo. Confirm. Quidquid est contra consilium Spiritus Sancti dignum est poenitentiae: Nam dignum est, quod vitetur pro eis circumstantiis, in quibus est contra illud consilium, et consequenter dignum est, quod animum mordeat, si voluntarie non fuit vitatum. At ambae illae imperfectiones sunt contra consilium Spiritus Sancti semel, et iterum suggestum. Estote ergo perfecti sicut Pater vester Coelestis perfectus est. Aemulamini charismata meliora. Item. Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Item. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde et ex tota anima, etc. Quae repetitio- num energia non modo collimat in dilectionem quoad substantiam, quae materia est praecepti gravis; verum etiam quoad modum abjicientem omnes voluntarias imperfectiones juxta capacitatem humanae conditionis, et juxta concursum aliarum circumstantiarum » (JOANNES DE ULLOA, *op. cit.*, tom. IV, disput. IV, cap. II, N. X. pagine 129-130).

al III Convegno dei Rettori, Direttori Spirituali e Professori dei Seminari d'Italia, osò sostenere che il non seguire la vocazione ecclesiastica non è neppure imperfezione morale, ma questo ci sembra esagerato e al di fuori completamente dalla posizione ascetica tradizionale.

## VII — Vocazione e predestinazione.

Tra le conseguenze eterne della mancata vocazione, alcuni ammettono anche il pericolo non *per se* ma *per accidens* di dannazione eterna.

E diciamo pericolo, non probabilità, nè tanto meno certezza. Ma insieme notiamo anche che in un certo senso, tutti quelli che si dannano, si dannano *per accidens* e non *per se*. Nessuno pecca *per se*, per voler peccare nessuno offende Dio per offenderlo, ma solamente per un amore sregolato a una creatura, ai propri comodi, ai piaceri sensibili. Nessuno si dannava perchè è libero, per aver scelto uno stato di vita o per le grazie sufficienti che ha ricevute, ma perchè ha usato male della libertà in quel determinato stato e per non aver corrisposto alle grazie ricevute.

Se corrispondestimo a tutte le grazie *reali* dateci da Dio, ci salveremmo certamente.

Tutti quelli che si dannano, si dannano appunto perchè si permettono il lusso di corrispondere solo a una parte delle grazie ricevute e non sapendo il legame misterioso vigente tra dette grazie e la perseveranza finale, tra l'incorrispondenza ad alcune grazie e la caduta in peccato, rischiano di trascurare proprio quelle grazie, che avrebbe loro assicurata la salvezza.

Noi possiamo rappresentarci Iddio che facendo i piani della creazione, stabilisce un certo numero di grazie per ciascuno degli uomini, a cui se corrisponderanno saranno sicuri di salvarsi, e un minimo che può variare dall'uno all'altro, al di sotto del quale la salvezza non è più possibile.

L'insieme delle grazie abbondantemente sufficienti è appunto il dogma della volontà salvifica universale, considerato da parte della creatura; e in questo insieme non c'è forse da pensare che certe grazie di scelta, come quella della vocazione religiosa che avrebbe allontanata l'anima da tanti pericoli, possano essere state date da Dio appunto per assicurare la salvezza e essere perciò discriminanti nei riguardi della salute stessa?

Dio, per rispettare la volontà umana, invita appunto al meglio senza far conoscere i misteri della prescienza divina, nei quali conosceremmo il nostro eterno destino, e ce li nasconde per far meritoria la nostra vita, e per ottenere una prova disinteressata e vera del nostro amore. Chi, su questa terra, intraprenderebbe un'ascensione alpina quando avesse la certezza di incontrarvi la morte?

Chi, egualmente, si metterebbe in un'occasione, eleggerebbe uno stato di vita, quando fosse sicuro di incontrarvi la dannazione?

C'è la grande legge della fuga delle occasioni, che deve essere studiata a fondo. Non c'è solo l'obbligo di fuggire il peccato, ma anche di fuggire



le occasioni del peccato, e di pregare per poter avere la forza di fuggire l'occasione. Tutti ammettono, in teoria, il detto di Sant'Alfonso: « Chi prega si salva, chi non prega si dannava ».

Se ci si accontenta nella vita di pregare il puro necessario, si andrà contro il comando del Signore: « Oportet semper orare et nunquam deficere », e non conoscendosi quale sia in concreto per noi questo « puro necessario », probabilmente cadremo in peccato e ci danniamo.

Questo puro necessario, come è stabilito dai moralisti, può ridursi a un'assistenza alla Messa domenicale, in cui la preghiera può anche essere ridotta al minimo e cioè all'intenzione di soddisfare il precetto festivo unendosi alla celebrazione del Divino Sacrificio, alla confessione e comunione annuale, e a invocare il Signore nelle gravi tentazioni. Chi ci assicura la sufficienza di queste pratiche per non cadere in peccato e per non dannarci?

L'interpretazione minimista dei precetti positivi è erronea. E' impossibile poter osservare tutti i precetti, trascurando completamente i consigli.

E' impossibile la pratica di tutto ciò che è comandato, se uno si interdice tutto ciò che è supererogatorio.

E d'altra parte quanto di questo supererogatorio dovrà essere fatto per assicurarci l'osservanza dei comandamenti?

Non è una cosa eguale per tutti e non è una cosa teoricamente conoscibile.

Quello che sappiamo è che chi è generoso nella pratica dei consigli, osserva facilmente i precetti; chi trascura la pratica dei consigli, non riesce ad osservare i precetti. E allora chi potrà dire che i consigli non obbligano affatto e che c'è solo l'obbligo d'osservare i precetti?

Ci sarà un obbligo implicito e virtuale, ma un obbligo c'è.

Si riprenderà ancora: Ma praticare tutti i consigli è impossibile.

Si risponde: Tutti i consigli possibili in genere, concedo.

I singoli consigli in individuo che mi sono proposti per un'ispirazione, e nello stesso tempo accompagnati da una grazia divina perchè li possa mettere in pratica, nego.

### C) CONCLUSIONE

Giunti al termine di questa lunga analisi, non ci rimane che trarre le conclusioni e presentarle in forma chiara e sintetica.

Le raggrupperemo intorno a cinque titoli:

- I - Ragioni in favore dell'obbligatorietà.
- II - Ragioni in favore della libertà.
- III - Osservazioni alle varie sentenze.
- IV - Tentativo di soluzione.
- V - Riflessioni finali.

## I — Ragioni in favore dell'obbligatorietà.

1) Dio non crea gli uomini in serie, e come a ciascuno dà un insieme di doti pratiche, intellettuali e spirituali che lo distinguono da tutti gli altri, così a ciascuno dà una vocazione propria.

2) Il senso comune ammette che esistono molti spostati nella vita, perchè non hanno indovinato la loro vocazione, o perchè non l'hanno potuta seguire.

3) L'uomo è libero ma non indipendente di fronte a Dio. Deve perciò consultarlo nel negozio così importante della scelta dello stato.

4) La vocazione è un consiglio implicito o esplicito di Dio. Ora un consiglio di Dio, che ci ama infinitamente e che conosce, con la sua sapienza infinita, ciò che ci giova, deve essere seguito.

5) L'uomo è obbligato ad usare la prudenza in tutto. Ma lo studiare le proprie doti, nel problema della vocazione, e il scegliere lo stato che oggettivamente e soggettivamente ci pare migliore in vista dell'eternità, è la regola più elementare della prudenza. Dunque...

6) L'obbligo di seguire la propria vocazione è la conseguenza del precetto della carità. Non si può amar Dio *con tutte le proprie forze* quando si declina un suo invito fatto unicamente per nostro amore e a nostro vantaggio.

7) E' dottrina comune, presso i maestri di spirito, quella che ci obbliga a seguire le buone ispirazioni. Ma la vocazione è una delle principali ispirazioni della nostra vita. *Ergo...*

8) Non si può dire di tendere veramente alla perfezione, *come è obbligo di tutti i cristiani* (« Estote perfecti sicut Pater vester coelestis perfectus est ») quando si rigetta una vocazione conosciuta.

9) Come vi sono gli obblighi d'amicizia, di convenienza, ecc., così la vocazione è un obbligo di carità verso Dio e verso se stessi.

10) E' impossibile la pratica dei precetti senza una qualche pratica dei consigli, quindi non ci può essere una perfetta libertà nel campo della vocazione.

11) L'obbligo della vocazione non è che un'applicazione della parabola dei talenti, dove ognuno è tenuto a far fruttare tutti i talenti ricevuti.

12) La vocazione è una grazia. Ora, come dice Leclercq, ogni resistenza alla grazia è peccato.

13) Non seguire la vocazione o un'ispirazione, come dice l'Ulloa, è resistere allo Spirito Santo e quindi un male morale. Ora sta scritto « Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei (Ad Eph., 4, 30).

14) La dannazione è sempre minacciata nel Vangelo per peccati di omissione, *et quidem* per la mancanza di quelle opere di misericordia, che si dice obblighino sempre *sed non pro semper*.

## II — Ragioni in favore della libertà.

1) Dove non c'è legge esplicita, c'è libertà. Ma riguardo alla vocazione non c'è una legge esplicita. *Ergo...*

2) La vocazione si presenta sotto forma di consiglio. Ma il consiglio si contraddistingue dal precetto in questo appunto che non obbliga. *Ergo...*

3) Se il consiglio non obbligasse in astratto e poi obbligasse in concreto, perderebbe la sua natura di consiglio. Il che non può essere.

4) Chi dà un consiglio, potendo dare un precetto, non deve poi pretendere l'esecuzione. Così Dio presentando la vocazione come un consiglio, deve essere indifferente all'esecuzione o no, che ne farà l'uomo.

## III — Osservazioni alle varie sentenze.

1) Alla prima sentenza si può in primo luogo obiettare, che essa tutto mette nella volontà antecedente di Dio, per cui l'uomo rimane solo un esecutore, mentre si potrebbe pensare ad un suo compito di collaboratore di Dio, concreando insieme con Lui, sia pure in forma subordinata, la propria santificazione e la santificazione del mondo. In secondo luogo si deve osservare che essa procede troppo in modo per così dire meccanico, lasciando un campo d'azione troppo astratto alla virtù della prudenza, che invece informata dalla carità e elevata soprannaturalmente, potrebbe svolgere un compito magnifico nella scelta della vocazione, senza per nulla opporsi ai piani provvidenziali di Dio.

2) Alla seconda sentenza c'è da rimproverare, come abbiamo già notato, un po' di incoerenza. Vermeersch è stato il primo a professare la libertà morale della vocazione, ma si direbbe che si è spaventato delle conseguenze, ed ha allora introdotto delle attenuanti che hanno in pratica svaloriato la posizione teorica.

E quelli invece che sono stati consequenziari, come P. Geremia, sono arrivati a delle conclusioni che cozzano contro tutta la tradizione ascetica e contro il comune modo di sentire.

3) Riguardo alla terza sentenza c'è solo da notare che, come è presentata, sembrerebbe asserire che Dio di fatto non stabilisca mai con la sua volontà antecedente un determinato stato di vita a qualche sua creatura. Il che pare andar contro a determinati fatti storici nella vocazione dei santi.

Per il resto, quando si tratti solo di vocazioni generali, se non si confonde la libertà con l'arbitrio, ma si pone anche qui il dovere di scegliere con prudenza in vista del fine ultimo, non avremmo nulla da obiettare.

Come è invece annunciata, non crediamo poterla sottoscrivere.

4) Della quarta sentenza, anche per essa solo quando si tratti di vocazioni generali, siamo disposti ad accettare la prima interpretazione, ma siamo costretti a rigettare la seconda.

#### IV — Tentativo di soluzione.

Nella luce di tutto quanto è stato detto nel corso dell'articolo ci limitiamo qui a presentare le conclusioni e a segnalare quella che ci sembra essere la soluzione migliore e più equilibrata del ponderoso problema.

Cominciamo innanzitutto col dire che forse è fatica sprecata, se vogliamo tener conto dei dati oggettivi, il voler ridurre tutte le vocazioni su un'unica falsariga, impoverendo così la ricchezza della Provvidenza divina.

E pur essendoci noi limitati a trattare *ex professo* solo della vocazione religiosa, tuttavia anche in questo campo sarà opportuno fare almeno una duplice, se non triplice, distinzione.

Distinguere cioè le vocazioni generali da quelle speciali e da quelle specialissime o miracolose.

Il Vermeersch così definisce le due prime: « Generalis fit invitatio universalis seu directa ad omnes, quamque omnes legere possunt in Scripturis, Itaque continentur ipsis consiliis evangelicis, quae respiciunt melius aliquod bonum, quod tale est non propter particularem alicui ius sed propter communem hominum condicionem.

« Specialis autem vocatio fit per locutionem singularem, i. e. ad unum. Ita per verba ore prolata singulos Dominus invitavit apostolos; nunc autem interiore, ut plurimum, locutione, Spiritus Sanctus intime movet atque impellit animos » (47).

Questa dicitura è quasi equivalente a quella proposta dal Lohner: di vocazione di intelletto e vocazione di volontà, e a quell'altra proposta dal Delbrel di vocazione di volontà e di vocazione di inclinazione.

Nel primo caso il soggetto non sentendo in sé alcuna inclinazione speciale, studia per così dire freddamente coll'intelletto quale sia lo stato che deve abbracciare, tenuto conto delle sue capacità e dei precetti e consigli dati da Dio nella rivelazione. Nel secondo caso invece percepisce chiaramente un impulso divino che lo spinge verso il meglio, e al quale non può resistere, secondo il Vermeersch, senza commettere almeno un'imperfezione. Crediamo che questa seconda forma sia la più frequente. Si potrebbe poi aggiungere un terzo caso; quello di vocazioni specialissime o miracolose, in cui ci può essere un vero comando di Dio e alle quali se il chiamato resiste, non si vede come lo si possa scusare da mancanza grave.

Fatte queste distinzioni, quale sarà la soluzione da adottarsi?

1) Per le vocazioni specialissime e miracolose, si deve adottare la soluzione della prima sentenza, e cioè quella dell'obbligatorietà in senso stretto *et quidem*, molto probabilmente, *sub gravi*.

2) Per le vocazioni speciali bisogna distinguere una soluzione teorica da una soluzione pratica, e in quest'ultima ammettere, per necessità, vari gradi.

(47) A. VERMEERSCH, *op. cit.*, vol. I, pp. 76-77.

Per la soluzione teorica, noi aderiamo alla prima sentenza, non potendo immaginare che Iddio illumini l'intelletto e muova la volontà della creatura verso un bene, per il quale Egli sia completamente indifferente. Ci pare una *contradictio in terminis*. Un uomo retto non darebbe mai a un suo simile un consiglio di tal fatta.

Questa obbligazione sarebbe *sub levi*.

Questo disegno di Dio sulla sua creatura può da Lui essere manifestato in una forma più o meno chiara, più o meno insistente e ciò per motivi suoi, che sfuggono alla nostra conoscenza, o per ostacoli che provengono dalla creatura stessa che non si dispone sufficientemente a conoscere la voce del Signore.

Se questa volontà di Dio, per motivi che ci sfuggono, non fosse sufficientemente promulgata, o per indisposizione remota della creatura stessa non raggiungesse appunto un determinato grado di chiarezza, in modo da poter muovere la coscienza al giudizio pratico dell'origine divina della mozione, allora noi adotteremmo la soluzione che proporremo riguardo alle vocazioni generali, dato che della *specialità* di queste vocazioni non ci sarebbe sufficiente coscienza.

Per la soluzione pratica, abbiamo detto che bisogna ammettere vari gradi.

Il Faber, come abbiamo visto, chiama le ispirazioni: rivelazioni private. Si comprende subito che così possono essere chiamate solo in un senso largo.

E evidente però che talora alcune ispirazioni sono così insistenti e chiare da avvicinarsi moltissimo alle rivelazioni, altre volte invece sono così deboli da identificarsi pressochè colle fantasie che attraversano la mente.

E allora ci saranno vocazioni speciali che si avvicinano alle specialissime e vocazioni speciali che si avvicinano alle generali.

In questo margine di graduatoria, oggettivamente la soluzione tenderà quindi talora più verso l'obbligatorietà e altre volte più verso la libertà.

*Praticamente* però data questa oscillazione, e questo margine di zona oscura che rimane in ogni vocazione speciale, non abbiamo alcuna difficoltà ad abbracciare anche per queste la soluzione della vocazione generale, mettendo però sui piatti della bilancia, prima della deliberazione, non solo i motivi generali di prudenza e di carità, e l'insieme delle doti di natura e di grazia che il Signore ci ha dato, ma anche e in maniera particolare queste ispirazioni ricevute in ordine alla vocazione e col peso dovuto alla loro chiarezza e alla loro insistenza.

3) Per le vocazioni generali o di ragione, si può adottare una soluzione composta di elementi desunti dalla prima, dalla terza e dalla quarta sentenza. E cioè ammettere un obbligo di prudenza e di carità, per cui l'individuo può scegliere liberamente tra i vari stati di vita quello che egli trova più conforme alle sue qualità e al suo genio, sempre però agendo in vista del fine ultimo e non a capriccio. In ultima analisi dovrà quindi scegliere quello stato di vita che, dopo aver attentamente considerato tutte le doti di natura e di grazia di cui è stato fornito, gli sembrerà *il più adatto* per realizzare la sua santificazione.



Quest'ultima soluzione partecipa dell'obbligatorietà e della libertà.

Della prima perchè l'interessato è obbligato ad agire con prudenza, in vista del fine ultimo e volendo adempiere il primo precetto della carità.

Della seconda perchè, in ultima analisi, questo non è altro che agire liberamente, secondo la descrizione che S. Tommaso ha dato dell'atto umano libero.

Siccome però la libertà, nel linguaggio ordinario, molte volte viene confusa con l'arbitrio e con il capriccio, per prudenza preferiamo presentare anche questa soluzione sotto l'etichetta dell'obbligatorietà.

## V — Riflessioni finali.

1) Come ognuno vede, la tesi principale sostenuta nell'articolo è stata quella dell'obbligo di seguire la propria vocazione, coll'intenzione esplicita e primaria di escludere *ogni arbitrio* nella scelta del proprio stato di vita.

Per noi non è che secondaria la questione se quest'obbligo sia *sub peccato*, pur avendo dichiarato chiaramente la nostra mente in proposito e aver cercato di dimostrare l'incoerenza della sentenza contraria.

Quest'obbligo è un obbligo di prudenza e di carità, e quando ci si domandi contro quali precetti manchi o quali peccati commetta chi non segue la propria vocazione, potremo sempre ripetere che commette almeno un peccato contro la prudenza e contro la carità.

2) Abbiamo taciuto la tesi « liberista » di minimismo, di giuridismo e di liberalismo.

Crediamo d'aver dimostrato sufficientemente questi assunti. Tuttavia riepilogando ci pare di poter presentare così le ragioni di tale asserto.

Riguardo alla taccia di:

a) Minimismo.

Si è giunti al punto di negare perfino l'imperfezione morale a chi si rifiuta di seguire una vocazione conosciuta. Si ammette da parecchi il nessun obbligo di seguire le ispirazioni, e si giunge fino a negare qualunque conseguenza temporale ed eterna a chi non segue la propria vocazione.

b) Giuridismo.

Ogni obbligazione è solo quella codificata in una legge esplicita, misconoscendo l'obbligo del bene e della verità chiaramente conosciuti e il grande obbligo del precetto della carità che investe tutta la vita umana.

c) Liberalismo.

Si confonde la libertà morale con il libero arbitrio e talvolta coll'arbitrio stesso, mettendo sullo stesso piano non diremo il bene e il male, ma le ragioni d'ordine spirituale e soprannaturale con quelle d'ordine sensibile ed economico.

3) Bisogna riconoscere che il fine della tesi « liberista » è quanto mai nobile: muovere tutti alle vocazioni superiori unicamente per le vie

dell'amore, e venire incontro a certi casi pietosi che ogni tanto si presentano nella vita.

Non è però da dimenticare che il fine non giustifica i mezzi e che per ottenere un tale scopo non sarebbe evidentemente giusto togliere i comandamenti, relegare in soffitta i novissimi, abolire i voti religiosi, ammettere il divorzio.

La teoria della libertà *come è ordinariamente presentata* noi la riteniamo erronea, e come tale non può essere giustificata da nessun fine.

4) La tesi liberista è gravida di pessime conseguenze.

I « liberisti » non hanno pensato che, per prudenza, certe opinioni non debbono essere sbandierate e professate apertamente, quando c'è pericolo che vengano fraintese.

Quali conseguenze infatti avverrebbero nella società, se si sottolineasse apertamente una verità molto più certa della libertà della vocazione, quale è quella della libertà d'andare a scuola. Noi avremmo l'enorme vantaggio di far ripiombare una buona parte dei popoli nell'ignoranza, e di perdere vocazioni preziosissime nel campo intellettuale, che rimarrebbero invece preda della pigrizia e della neghittosità.

Tutti ammettono che nella vita religiosa la salvezza è più sicura, in un certo senso più facile, e con un maggior grado di gloria. Dunque non c'è da temere.

D'altra parte noi non sosteniamo che tutti debbano farsi religiosi, ma abbiamo asserito espressamente che ognuno deve seguire la propria vocazione, che per la maggior parte sarà quella del matrimonio.

Il concetto di libertà è un concetto relativo, non assoluto. E come il concetto di ricchezza, che vuol dire abbondanza. Ma bisogna vedere di che cosa si abbonda, di che cosa si è ricchi. Se si è ricchi di debiti evidentemente si tratta di una falsa ricchezza.

Analogamente per la libertà.

Liberi, ma da che cosa?

Propriamente parlando non si può usare il termine libero in senso assoluto, e non si può dire: « io, sono libero » senza sottintendere qualche cosa, come non si può dire: « io sono uguale » senza dire a che cosa si è uguale.

a) C'è la libertà intellettuale e di pensiero.

Sembrerebbe la libertà più estesa, e sotto un certo aspetto illimitata. Ma in realtà non è tale.

Noi possiamo pensare solo delle cose pensabili e umanamente conoscibili, e non possiamo pensare cose che siano al di fuori del nostro campo conoscitivo. Così non riusciamo (e perciò non siamo liberi) a concepire l'assurdo o i misteri.

b) C'è la libertà fisica di fare, si dice, quello che si vuole. In realtà si fa quello che si vuole delle cose che si possono fare, e quindi nel limite delle nostre possibilità o delle nostre forze.

Io non sono libero di alzare col braccio una tonnellata, perchè non ho la forza sufficiente per fare ciò.

c) C'è la libertà morale e cioè la libertà di agire moralmente senza essere impedito nella mia azione morale da forze estrinseche superiori o inferiori.

Siccome però certe forze che mi impediscono di fare il bene, non sono solo esterne a noi, ma sono anche nel nostro interno (inclinazioni cattive), per essere liberi moralmente occorre signoreggiare e dominare le passioni.

Si può allora parlare di libertà morale di fronte a Dio?

Pare un controsenso.

Già parlando di libertà fisica di fronte a Dio, si è costretti a specificare che tale libertà sussiste finchè Lui ce la lascia, dato che noi non possiamo agire senza il suo consenso.

Ma parlando di libertà morale, è ancor più importante specificare bene che cosa si intende.

Libertà dalle norme della legge divina? Sarebbe assurdo. Libertà dalle sue ispirazioni e dai suoi consigli, dal suo intervento diretto nell'interno dell'intelletto e della volontà? Parimenti.

Libertà vuol dire non dipendenza, ora come può la creatura aver un'indipendenza dal Creatore, nell'essere o nell'operare? Distruggerebbe se stessa o si porrebbe nelle condizioni di non poter agire.

L'unica interpretazione legittima è che la volontà umana, per disposizione divina, è libera da una predeterminazione *ad unum* nella scelta dello stato, o generalmente nell'agire. Siccome però essa non è libera, di libertà morale, dalle norme morali e dai comandamenti generali di Dio, ne segue che essa, pur scegliendo liberamente, dovrà tuttavia rispettare le norme della prudenza e della carità.

Difatti nelle trattazioni tradizionali e classiche della libertà, presso i filosofi e i teologi cattolici, si parla sempre di *libertas a coactione*, *libertas a necessitate*, e mai d'una libertà che ci esima dagli obblighi della prudenza e della carità.

5) Non ci illudiamo affatto d'aver convinto i nostri avversari e d'aver trovato la soluzione apodittica definitiva, ma vogliamo sperare che tutti rifletteranno e sulla mirabile concordanza di autori che da S. Bernardo giunge fino a Don Bosco, e sulle ragioni e gli argomenti che abbiamo cercato di presentare e di precisare.

Una cosa però deve rimanere acquisita: il problema non può essere risolto in una forma affrettata e superficiale, senza tener conto delle questioni connesse e senza aver prima ben esaminato la tradizione patristica, teologica ed ascetica in proposito.

E se, oltre a questo risultato, potessimo ottenere intorno alla soluzione proposta un certo numero di consensi, in modo da eliminare praticamente la tesi dell'arbitrio nella scelta della vocazione, riconoscendo il dovere d'agire in vista del fine ultimo, noi potremmo dichiararci soddisfatti dell'esito della nostra fatica.

EUGENIO VALENTINI. S. D. B.